الكتاب الرابع

قصة الديالكتيك

مراد وهبه

دار العالم الثالث

مدخل

هذا الكتاب هو القصة الثالثة فى سلسلة قصصى الفلسفية. الأولى هى «قصة الفلسفة» (١٩٦٨) وهى تحكى تاريخ العلاقة الديالكتيكية بين المطلق والنسبى. وهذه العلاقة تعنى عدم ثبات المطلق بحكم تطور الواقع النسبى فيتحول المطلق إلى نسبى بفضل الفكر النافى.

والثانية هى «قصة علم الجمال» (١٩٩٦) وهى تروى لنا أن الفن، فى نشأته، كان تعبيراً عن عجز الانسان البدائى عن تغيير الواقع. والآن مع ثورة المعلومات وثورة الكومبيوتر وانفجار المعرفة وغزو الفضاء تتسع مساحة التغيير وتزداد ثقة الانسان فى قدرته على احداث التغيير فى الطبيعة، وبالتالى تزداد ثقته فى قدرته على الابداع. والنتيجة نفى الفن.

والثالثة هى «قصة الديالكتيك» (١٩٩٧) وهى تقص علينا أن الديالكتيك يشترط النفى من غير توقف.

وأغلب الظن أن هاهنا سؤالاً لابد أن يثار: لقد اعتدنا على تصور الحقيقة مع الثبات وليس مع التغير فهل يعنى هذا التصور التشكك فى الحقيقة؟

فى تقديرى أن الجواب عن هذا السؤال يستلزم تأليف قصة رابعة.

مراد وهبه

قصة الديالكتيك

قصة الديالكتيك
(سلسلة التنوير)
- الكتاب الرابع -

مراد وهبه

الطبعة الأولى
١٩٩٧

الناشر
دار العالم الثالث
٣٢ ش صبرى أبو علم باب اللوق
ت/ وفاكس ٣٩٢٢٨٨٠

رقم الايداع
٩٧/٧٦٠١
الترقيم الدولى
977-5222-20-6

فى العصر اليونانى القديم

لفظ ديالكتيك، فى الأصل اليونانى، مكوّن من مقطعين: dia ويعنى التبادل، و dialecktos ويعنى المناقشة. الديالكتيك اذن يعنى، فى أصله، تبادل الآراء. وإذا كانت الغاية من تبادل الآراء هي الاقناع فالديالكتيك اذن هو فن الاقناع. واذا كان الاقناع يستند إلى البرهان فالديالكتيك اذن هو فن البرهان.

وارتأى أرسطو أن مبدع هذا الفن هو زينون الايلى (٤٩٠ - ٤٣٠ق.م) إذ زار أثينا مع أستاذه بارمنيدس حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، فالتقى إبان اقامته فيها بالرياضيين، وكانت أبحاثهم تدور على طبيعة المقدار.

تساءلوا: ما المقدار؟ أهو متصل أم منفصل؟

وكان جوابهم أن المقدار منفصل، أى مؤلف من وحدات منفصلة. أما بارمنيدس فقد ذهب إلى الضد من ذلك فارتأى أن العالم واحد وثابت. ومن ثم أنكر الكثرة والتغير، واعتبرهما وهماً وظناً.

وقصد زينون إلى الديالكتيك دفاعاً عن الوحدة والثبات، أي دفاعاً عن أستاذه.

والديالكتيك، عنده، يقوم على برهان الخُلف

ونسأل: ماذا يعنى هذا البرهان؟

إنه برهان نضع فيه ما نريد دحضه برده إلى قضية نسلم بكذبها. وزينون يريد أن يدحص القول بالكثرة. اذن هو فى حاجة إلى قضية كاذبة يرد إليها هذا القول. والقضية الكاذبة، عنده، أن المتناهى يتضمن اللامتناهى.

فالقول بأن المقدار قابل للقسمة يلزم منه أن القسمة لا تنتهى عند آحاد غير متجزئة، لأن أى جزء فهو مقدار، وبالتالى فهو قابل للقسمة. إذن يكون المقدار المتناهى حاوياً لأجزاء حقيقية غير متناهية العدد. وهذا خُلف.

ثم هو يدحض القول بالحركة. وله عليه أربع حجج اشتهر بها. وسبب الشهرة مردود إلى أن هذه الحجج كانت موجهة ضد العقيدة التى أقرها أكثر الناس فى ذلك العصر، وفى مقدمتهم الفيثاغوريون، وهى العقيدة التى تعتبر الفراغ حاصل جمع من النقط، والزمان حاصل جمع من الآنات.

الحجة الأولى تسمى بالقسمة الثنائية. تفترض أن المقدار مركب من أجزاء غير متناهية. والجسم المتحرك عليه أن يقطع نصف أية مسافة معينة قبل أن يقطع المسافة كلها، وعليه كذلك أن يقطع نصف هذا النصف، وهكذا إلى مالانهاية. ولما كان اجتياز اللانهاية محال فان الحركة محال.

والحجة الثانية مشهورة بحجة أخيل. تفترض أن أخيل، وهو أسرع عداء فى قديم الزمان، يسابق سلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة. ثم تنتهى إلى أن أخيل لن يلحق بالسلحفاة. ذلك أنه لكى يسبقها لابد أن يلحق بها أولا.

ولكى يصل إليها لابد أن يقطع المسافة الفاصلة بينهما. ولكن السلحفاة تكون قد تحركت مسافة قليلة، وعلى أخيل أن يلحقها. وهكذا كلما اقترب منها سبقته.

والحجة الثالثة تسمى بالسهم. تقوم على افتراض أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة. ويترتب على هذا الافتراض أن السهم فى حركته المزعومة لابد أن يكون «ساكناً» فى الآن غير المتجزئ. والنتيجة أن السهم لن يتحرك.

والحجة الرابعة تسمى بالملعب، وهى مثل الحجة الثالثة، تقوم على فرض الزمان مؤلفاً من آنات غير متجزئة، والمكان مركب من نقط غير منقسمة. وتقوم كذلك على فرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات. والثلاثة متوازية فى ملعب. الواحد يشغل نصف الملعب إلى اليمين، والآخر يشغل نصفه إلى اليسار، والثالث فى الوسط. ولنفرض أن الأول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة، بينما الثالث ساكن فى مكانه فان الواحد منهما يصل إلى نهاية الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه للوصول إلى نهاية الساكن، أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التى تليها، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين، وفى ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه وهذا خُلف. اذن فالحركة وهم.

والنتيجة المحتومة، من كل هذا، أن الديالكتيك عند زينون يهدف إلى كشف المتناقضات غير المشروعة ببناء قياس باطل.

والقياس الباطل سفسطة فيه يكون صاحبه على علم ببطلانه، ولكنه يريد مغالطة الخصم والتمويه عليه. ومن هذه الجهة، ومنها وحدها، يقال إن الديالكتيك، عند زينون، ممهد للسوفسطائيين الذين ملأوا النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد.

والسوفسطائية من «سوفيست»، وهو لفظ يدل فى الأصل على المعلم فى أى فرع من العلوم، ثم لحقه التحقير فى عهد سقراط وأفلاطون، إذ أن السوفسطائى كان يفاخر بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء.

ولهذا فان الديالكتيك السوفسطائى لفظى يعتمد على التمكن من اللغة، ومعرفة أسرار الألفاظ، وتركيب العبارة، وحسن البيان. من أجل ذلك قيل عن بروتاغوراس، وهو من كبار السوفسطائيين، إنه أول من أدخل النحو فى منهج التعليم.

ومن شأن الديالكتيك اللفظى أن يفضى إلى أن المعرفة أمر محال. وهذه النتيجة هى مضمون الكتاب الذى ألفه غورغياس بعنوان «فى الوجود» ومضمونه ثلاث قضايا:

الأولى: لايوجد شئ

الثانية: إذا وُجد شئ فالانسان قاصر عن ادراكه

الثالثة: إذا فرضنا أن انسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس.

اذن البحث عن الحقيقة عبث. وهذه نقطة البداية عند سقراط ولكنه لا يقف عندها وإنما هو يتجاوزها. فالبحث، عنده، مسألة مقررة لا يمكن أن تكون موضع شك. وإنما الذى موضع شك هو «نتيجة» البحث وليس البحث. وهذا معنى القول بأن حكمة سقراط قائمة فى علمه بجهله.

ولهذا فان الديالكتيك، عند سقراط، يدور على كيفية طرح السؤال من أجل أن يحمل خصمه على الاقرار بالجهل. وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطى، أى السؤال مع تصنع الجهل.

غير أن ديالكتيك سقراط ينطوى على حرج خفى، هو معارضته لمبدأ عدم الناقص. إذ أن سقراط يعلم أنه لا يعلم. ومعنى ذلك أن العلم حاضر وغائب فى آن واحد.

ولم تكن مهمة أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٨ ق. م) سوى معالجة هذا الحرج، ونظرية التذكر، عنده، هى الوسيلة.

فالعلم حاضر وليس غائبا. وحضوره مردود إلى التذكر. إذ كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات «ليس لها لون ولا شكل». ثم ارتكبت اثماً فهبطت إلى البدن. فهى إذا أدركت الظواهر الحسية تذكرت حقيقة هذه الظواهر. والظاهرة، فى حقيقتها، مردودة إلى مثال. ولهذا قال أفلاطون إن «العلم تذكر والجهل نسيان».

ونسأل: كيف يتم التذكر؟

جواب أفلاطون بالديالكتيك يتم التذكر

وماذا يكون الديالكتيك عندئذ؟

إنه المنهج الذى يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول.

وهل ثمة صلة بين المحسوس والمعقول؟

نعم، لأن المحسوسات، على تغيرها، تمثل صوراً كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع، وهذه يسميها أفلاطون «المثل».

والديالكتيك هو الذى به نرى المثل مترتبة فى أجناس وأنواع، أى نرى بعضها مرتبطا بالبعض بواسطة مُثل أعلى وأعم. وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو «الخير بالذات».

والديالكتيك هو الذى به نرى كذلك مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى نصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية.

والمبدأ الأول صيغته «يمتنع أن يوجد الشئ وأن لا يوجد فى نفس الوقت ومن نفس الجهة». وهو مبدأ بيّن بذاته لأن موضوعه هو الوجود أول المعانى وأبينها على الإطلاق، ومحموله هو الوجود كذلك. ثم هو مبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات. وهو لذلك قانون الفكر.

والمبدأ الثانى صيغته أن «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة». وهو لذلك قانون التغير، ومن ثم ينطوى على مبدأين آخرين هما مبدأ العلة الفاعلة والعلة الغائية. ذلك أن العلة الموجودة علة فاعلة بالضرورة، ثم هى علة غائية لأنها إذا أوجدت معلولها توخت غاية وإلا لما كانت خرجت عن سكونها.

ولكن هل يقف الديالكتيك الأفلاطونى عند ادراك المثل والمبادئ الأولى ابتداء من المحسوسات؟

إن هذه الوقفة تفيد أن الديالكتيك «صاعد» ليس إلا.

وما العيب فى هذا؟

العيب فيه أن الديالكتيك الصاعد يقف عند حد ادراك المثل دون أن يحكم عليها. والعلم يقوم فى الحكم.

وماذا يعنى الحكم؟

يعنى أن شيئاً مشارك فى شئ.

ومن هنا يثار سؤال جوهرى: هل المثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها فى كلها أم بعضها مشارك فى بعض دون بعض؟

ليس من جواب عن هذا السؤال بغير أن يكون الديالكتيك «هابطاً».

لماذا؟

لأن الهبوط يسمح باستكشاف العلاقات بين المثل ليؤلفها فى أحكام، إذ هو هبوط من أرفع المثل إلى أدناها.

وماذا تعنى «أرفع» و«أدنى»؟

إنها تعنى قسمة المثل، أي قسمة الأجناس إلى أنواع فنستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة.

والقسمة المثلى، عند أفلاطون، هى الثنائية كأن نقول: السياسة علم، والعلم نظرى وعملى، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى. والعلم النظرى علم يأمر وعلم يقرر، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى، وهكذا حتى يتعين

معنى السياسة.

والديالكتيك، من هذه الوجهة، منهج للبحث العلمى وليس قانوناً للواقع.

وجاء أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) من بعد أفلاطون، فرفض رفع الديالكتيك إلى مقام المنهج العلمى، لأن أرسطو، على الضد من أفلاطون، يشترط أن يكون المنهج العلمى طريقا إلى الواقع. والديالكتيك ليس كذلك.

لماذا؟

جواب أرسطو عن هذا السؤال لازم من تحليل المنطق.

وما المنطق عند أرسطو؟

إنه «علم تحليلى»، أى هو العلم الذى يحلل العلم.

اذن هو آلة العلوم، وباليونانية «أرجانون».

ونسأل : ماذا تكون مادة هذا العلم؟

ليست إلا أفعال العقل، من حيث أن هذا العلم ينشأ من رجوع العقل على نفسه.

وما أفعال العقل؟

هى ثلاثة: التصور الساذج، والحكم، والاستدلال.

والاستدلال أهم هذه الافعال

لماذا؟

لأنه علم العلم، عند أرسطو، هو علم بالعلة، أى بالعلاقة الضرورية بين

حدين. والاستدلال، سواء فى صورة القياس أو الاستقراء، وظيفته تدور على تبيان هذه العلاقة الضرورية.

وتوفر العلاقة الضرورية يستلزم أن تكون مقدمات الاستدلال يقينية. ولذلك يقول أرسطو عن الاستدلال إنه «قياس منتج للعلم».

وإذا لم تكن المقدمات يقينية فهى اذن ظنية أي احتمالية.

والاستدلال الذى تكون مقدماته ظنية هو استدلال ديالكتيكى فى رأى أرسطو، ومن ثم فهو ليس منهجاً للعلم.

فماذا يكون اذن؟

إنه رياضة عقلية ليس إلا. ومن ثم فهو على هامش المنطق.

وماذا يقصد أرسطو من هذه الهامشية؟

يقصد تغطية الصراع بين الطبقة الارستقراطية وطبقة العبيد. إذ هو يقرر أن لكل طبقة «ماهية» تخصها. فمن الناس مَنْ هم أحرار «بالطبع» ومَنْ هم عبيد بالطبع. ثم هو يحدد هؤلاء وأولئك فيزعم أن الاثينى هو الحر وغير الأثينى هو العبد. ويلزم من هذا التحديد أن ليس ثمة مجال للصراع. فمن شأن الصراع أن يدور على المتناقضات، وعلى تداخلها. الأمر الذى يخالف مبدأ عدم التناقض وهو مبدأ القياس، وأساس فكرة الماهية. إذ أن هذا المبدأ يفيد أن الشئ يمتنع أن يكون هو وليس هو فى وقت واحد ومن جهة واحدة.

والديالكتيك، من حيث أن مقدماته ظنية، يمكن أن ينتج النقيضين فى

آن واحد، إذ أن هذا الانتاج ليس من طبيعة المقدمات الصادقة.

واحتواء الديالكتيك على التناقض إقرار بمشروعية الصراع. ولهذا كان أرسطو -من أجل المحافظة على الوضع الاجتماعى السائد - مضطرا إلى رفض مشروعية الديالكتيك كوسيلة إلى رفض مشروعية الصراع الاجتماعى.

بيد أن الديالكتيك لم يقف عند حد الهامشية المفروضة عليه من أرسطو. إذ سرعان ما تغير المجتمع الاثينى بفقدان استقلاله فى عام ٣٣٨ ق. م. هزم فيليب -مؤسس مقدونيا- جيش طيبة وأثينا المشترك. ثم جاء ابنه الاسكندر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م) وفتح بجيش صغير آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد الفرس، فاختلطت المعتقدات، ومن ثم تساوت. واهتزت فكرة الطبائع الثابتة التى كان يستند إليها أرسطو فى التفرقة الكيفية بين الطبقات الاجتماعية. ولا أدل على ذلك من أن الاسكندر لم يلق بالاً إلى نصيحة أرسطو، فقد رفض أن يعتبر الشرقيين أبناء جنس أدنى قدراً من الإغريق، وأبى أن يقضى على عقائدهم. بل إنه زوج رفاقه المقدونيين من آسيويات، وتزوج هو نفسه من أميرة فارسية.

والنتيجة المحتومة، من كل هذا، إقرار المتناقضات وتداخلها. ومن أجل ذلك قفز الديالكتيك إلى المقام الأول فى الفلسفة الرواقية، الفلسفة السائدة فى تلك الفترة. وزينون (٣٣٦ - ٢٦٤ ق. م) هو واضع هذه الفلسفة، وهى تعنى عنده، محبة الحكمة. والحكمة تنقسم ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي والديالكتيك والأخلاق.

فى العصر الوسيط

يتميز هذا العصر بأن الفلسفة دينية فى جملتها.

ونسأل: هل ثمة تناقض فى الحدود؟

وفى عبارة أوضح نقول: هل فى امكان الفلسفة أن تكون دينية؟

فمن المعروف أن الدين عقيدة موحاة تقتضينا الايمان، والفلسفة نظر عقلى يعتمد على البرهان. فقد نقبل بالعقل قضية ونقبل بالايمان نقيضها.

وإذا كان ذلك كذلك فالديالكتيك قائم بين الفلسفة والدين. وهو قد يقوم إلى حين، وقد يقوم إلى الأبد.

قد يقوم إلى حين إذا اتفقنا على أن الوحى والعقل من عند الله، وعندئذ يكون من المحال أن يتعارضا.

وقد يقوم إلى الأبد إذا ظل الايمان متمرداً على العقل، يستعين به دون أن يذعن له.

وفى كل من الفلسفة المسيحية والفلسفة الاسلامية شئ من هذا القبيل. فثمة نفر من المسيحيين والمسلمين حاول التوفيق أو التلفيق بين الفلسفة والدين. وهذا النفر يمثل الغالبية العظمى. وثمة نفر آخر تمرد على هذه

المحاولة واجترأ على كشف التناقض. وهذا النفر يمثل أقلية فى العصر الوسيط. بيد أن آراءه تعد ارهاصاً لما ستكون عليه الفلسفة فى العصر الحديث.

فى مقدمة الطائفة الأولى أبيلار (١٠٧٧ - ١١٤٢). فهو من التلفيقيين يصطنع الديالكتيك كمنهج مؤقت، أي كوسيلة لرفع التناقض وليس لتثبيت التناقض، ومؤلفه المشهور بعنوان «نعم ولا» شاهد على ما نقول.

فى هذا المؤلف يعرض أبيلار المسائل اللاهوتية. وبازاء كل مسألة يضع النصوص التي تبدو متناقضة. ثم يحاول رفع التناقض في الشكل وليس في المضمون، إذ هو يقوم بتحليل الألفاظ فيرد اختلاف معانيها إلى اختلاف المؤلفين والأزمان.

وتحليل اللفظ لا ينطوى على برهان. إذ أن التحليل يقف عند حد ايضاح المعانى، بينما البرهان يتجاوز حد الايضاح.

وماذا يعني البرهان؟

البرهان يفيد إما الاثبات وإما النفي. والتحليل عاجز عن هذا وذاك.

وما الذي دفع أبيلار إلى تجاهل البرهان؟

المطاردة الكنسية. فقد أنكر مجمع كنسي أقواله. وعندما احتكم إلى البابا أمره بالصمت.

وليس في امكان الفيلسوف أن يصمت، وإذا لم تكن المجاهرة ممكنة

فالمناورة بديل عنها.

ومن ثم ألف أبيلار كتابا عنوانه «إعرف نفسك» يدور على حوار بين مسيحي ويهودي وفيلسوف. والمقصود بالفيلسوف هنا، هو المفكر غير الملتزم.

وماذا يعني الحوار هاهنا؟

يعنى أن ثمة حداً مشتركاً بين هؤلاء الثلاثة، وهذا الحد المشترك هو الحد الأدنى وليس الحد الأقصى.

والحد الأدنى الذي يربط بين هؤلاء هو العقل وليس الوحي، ولهذا اتفقوا على أن القانون الخلقى يسبق الوحي، وأن الفعل الخلقى مردود إلى الضمير والنية.

والنتيجة المحتومة أن الخطيئة ليست موروثة عن آدم، وأن في امكان أي انسان أن يكون مسيحياً دون أن يكون كذلك. مثال ذلك سقراط وأفلاطون.

غير أن أبيلار يعود فيغلف هذه النتيجة بقشرة رقيقة من الايمان فيعلن أن التفرقة بين الفعل الخير والفعل الشرير ترجع إلى الله.

ولم تكن القشرة الرقيقة مانعة من اتهام ابيلار بالزيغ عن الدين، يكفى أنها رقيقة.

ونسأل: علام تدل رقة القشرة، وعلام يرمز الاتهام؟

رقة القشرة تدل على محاولة خفية لإعلان سلطان العقل وذلك برد الدين إلى الطبيعة وليس إلى ما هو فائق للطبيعة.

والاتهام يرمز على طغيان سلطان الكنيسة.

ولهذا يظل الديالكتيك قائماً. بيد أنه يصبح أكثر حدة. ذلك أن طغيان سلطان الكنيسة مع تقدم العلوم والفنون من شأنه أن يغلب العلمانية على اللاهوتية، وهذه الغلبة تأخذ فى البداية صورة التصوف.

لماذا؟

لأن التصوف، في مضمونه، رفض للدين كهيئة اجتماعية، ومن ثم رفض لتبعية الفلسفة لعلم اللاهوت كعلم معبر عن الدين الاجتماعي.

ولهذا يعد التصوف تمرداً على التحجر، على النظام الاجتماعى عندما يزعم أصحاب السلطة فيه أنه نظام خالد.

إن التصوف رمز على التحرر من..

والأستاذ إيكارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) ممثل لهذا الاتجاه. يذهب إلي أن العالم هو الله. ومنهجه، في هذا المذهب، هو الديالكتيك.

والديالكتيك، عنده، يتم على صعيد الباطن، بمعنى أنه يبدأ بقضية أولى يستنبط منها قضايا عدة.

فالألوهة لاتعين، وهى عندما تتعين تكون الله. والتعين ينطوى على الوعى. ومعني ذلك أن الله هو الألوهة في حالة وعي.

بيد أن الوعي هو وعي بـ، فوعي الله بماذا؟

بالموجودات، لسبب بسيط هو أن هذه الموجودات منبعثة منه، ومرتدة إليه.

والارتداد يتم بحركة ذاتية من الموجودات.

والحركة الذاتية ماذا تعني؟

تعنى أنها ديالكتيك باطن. ذلك أن الموجودات ليست متمايزة من الموجود الأوحد. ومع ذلك فهى فى عودتها إلى الموجود الأوحد تشير إلى التمايز. إنها حاصلة على الله ورغم ذلك فانها تنزع إلى الله. وبحكم الديالكتيك تفرز فلسفته اتجاهين متعارضين، أحدهما ثوري يعلن أن الموجود واحد والآخر معارض للثورية، إذ ينادي بالعودة إلى العقائد الكنسية الرسمية.

والاتجاه الثوري يعزل التصوف عن الفلسفة المدرسية، غير أن هذا العزل لا يكفى وحده لتوليد الديالكتيك. اذ أن مثل هذا التوليد يتطلب تلاحماً بين التصوف والعلم والطبقة البورجوازية الصاعدة.

وقد تم هذا التلاحم بفضل الكردينال نقولا دي كوسا (١٤٠١ – ١٤٦٤) إذ هو يميز بين أربعة ضروب من المعرفة:

المعرفة الحسية وموضوعها الصور الحسية. وهي معرفة غامضة. إذ هى تقبل الاحساسات متفرقة، وتعجز عن توحيدها، ولهذا فهى عاطلة من المعني.

المعرفة العقلية تميز بين الصور الحسية وتعطى «اسما» لكل منها.

التوحيد بين المتناقضات المنفصلة على هيئة معان عامة. مثال ذلك: معنى المقدار هو الوحدة بين المتناقضات الأكثر والمتناقضات الأقل. بيد أن المعرفة المحصلة من هذه المعاني العامة هي معرفة نسبية. ثم هي ليست كاملة.

ذلك أن المعرفة ينبغى أن تكون رد المجهول إلى المعلوم، فى حين أن الأشياء المتشابهة متماثلة وليست متساوية. والمعرفة الكاملة لانحصل عليها إلا بفضل التساوي وليس بفضل التماثل.

اذن ثمة قوة للمعرفة تجاوز قوة العقل تكون وسيلة إلى تحقيق المعرفة الكاملة، وهى ما يسميها نقولا دي كوسا الرؤية العقلية، وهى متمايزة من المعرفة الحسية من حيث أنها (أي الرؤية العقلية) ليست معرفة بلا معان، ولكنها معرفة مجاوزة للمعانى، إذ هى معرفة حدسية! غير أنها ليست معرفة صوفية لأن الوعى ملازم لها، والعقل واضح فى ثناياها.

هذه الضروب الأربعة من المعرفة تقابل ضروبا أربعة من الوجود. المعرفة الحسية يقابلها الجسم والمعرفة العقلية تقابلها النفس والمعانى العامة تقابلها الروح، والرؤية العقلية يقابلها الله وهو المطلق، وعنده تنحل الأضداد ويختفى مبدأ التناقض من حيث أن الله ليس إلا وحدة الأضداد. ومعنى ذلك، فى رأي نقولا دي كوسا، أن أضداد العالم المتناهى تختفى فى مستوى اللامتناهى. وهكذا يبتلع اللامتناهى معنى العدد. اللامتناهى اذن وحدة دون أن يكون عددا. ومن حيث هو صغير للغاية فهو أساس الأعداد، ومن حيث هو كبير للغاية فهو حد للأعداد. وهكذا يكون اللامتناهى هو غاية كل علم. ومن ثم فالعلم الأكثر كمالاً هو الذي يقوم على العدد، أى الحساب والهندسة والموسيقى والفلك.

وهكذا يستنبط دى كوسا الهوية بين الله والعالم من معنى المتناهى

واللامتناهى. فالله يحتوى الوجود المطلق الذى يبدو فى الكون على هيئة صورة متناهية، أى أن الله فى الكل، والموجودات المتباينة موجودة فى الله من حيث هى امكانية، والعالم الخارجى هو المعبر عن هذه الامكانية. الله اذن وجود وإمكانية. ومن هذه الوجهة يقال إن الموجود المتناهى يحتوى اللامتناهى، بمعنى أنه (الموجود المتناهى) صورة للكون. ووحدة الكون تبدو على ثلاثة أنحاء:

١- من حيث هى امكانية أو ضرورة مطلقة.

٢- من حيث هى ضرورة محدودة أو وجود واقعى.

٣- من حيث هى اتحاد الامكانية والوجود الواقعى

وتأسيسا على ذلك ينقسم الكون ثلاثة مجالات:

الروح أو عالم الملائكة وهى الأرواح الخالصة. المحسوس أو عالم الأجسام. الحد الأوسط أو عالم البشر. وفي الانسان تتحد النفس العاقلة وهى الحد الأدنى للعالم الروحانى، مع الحد الأقصى للطبيعة الجسمية. ومن ثم فالانسان هو الكون الأصغر. ومهمته تدور على الاقتراب من معرفة الله ليس فقط عن طريق التجربة الصوفيه ولكن أيضا عن طريق البحث العلمى لقوانين العالم الخارجى. أما القول بأن تحقيق هذه الغاية يتم في اللانهاية فهذا لايعنى عدم كفاية المعرفة وإنما يعنى ثراءها الذى لا يحد.

وهذا الترجح بين العقيدة والفلسفة يضع دى كوسا فى مفترق الطرق كممهد لحقبة جديدة بدايتها عند يعقوب بيمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤). فهو

يلتزم طبقته الكادحة وتعكس فلسفته الفكر الديالكتيكى، إذ تقوم على مبدأ التناقض، ولهذا يقول عنه هيجل إنه يمثل بداية الفلسفة الجديدة.

فى رأى بيمه أن فعل الله لا يتحقق إلا بفضل مبدأ النفى، وهو مبدأ لا ينطبق على الله وحده وإنما ينطبق أيضا على جميع الموجودات: فليس ثمة موجود يظهر من غير ضده. والله هو الكل، إنه البداية والماهية والغاية. ولكى يظهر فإنه يخلق مايضاده وهو العالم. والشر ليس موجوداً إلا من حيث أنه وسيلة لكى يظهر الخير. والتأثير المتبادل بين الخير والشر يفضى إلى تطور الكون. وكل موجود هو اثبات ونفى فى آن واحد. الاثبات قوة وحياة، والنفى على الضد من ذلك، وبفضله يظهر الاثبات.

فى العصر الحديث

ما سبق ارهاص لما يلحق. يتميز بملامح ديالكتيكية نشاهدها عند چيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) فى مفهومه عن الطبيعة من حيث هي نفي، وفى وحدة الوجود التى تنطوى على تقبل الأضداء. وعند فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فى كتابه باللاتينية «الأرجانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة»، وفى نظريته عن قوى النفس. وعند توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) فى العلاقة بين الجوهر والأحوال. وعند رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فى النفى المتبادل بين النفس والجسم، إذ هما جوهران متضادان: النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة.. وعند جوتفريد فيلهم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) فى العلاقة بين حقيقة العقل وحقيقة الواقعة، وفى الانتقال من الاختلافات الكمية للادراكات إلى الاختلافات الكيفية. وعند جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) فى التفرقة بين الارادة العامة وارادة الكل. ومع ذلك فان هذه الملامح الديالكتيكية لم تكن مكونة للقضايا المحورية لهؤلاء الفلاسفة. إنها لم تكن إلا مجرد ارهاصات تنبئ بتأسيس علم للديالكتيك. وقد ساعد على ذلك التأسيس تكوين المجتمع البورجوازى الجديد فى كل من فرنسا وانجلترا

بفضل الثورات الاجتماعية والسياسية ضد المجتمع الاقطاعى الذى كان يرتكز فى نسقه الايديولوجى على المنطق الصورى.

بيد أن ثمة مفارقة ها هنا، إذ لم يتأسس علم الديالكتيك إلا فى ألمانيا. وسبب هذه المفارقة مردود إلى تحول الايديولوجية البورجوازية إلى مطلق لتبرير استمرارها إلى الأبد. بيد أنه مطلق طبيعى حتى يمكن أن يطابق النزعة المادية التى كانت قد ذاعت فى انجلترا بفضل بيكون وهوبز ولوك. فبيكون يرى أن الفلسفة الطبيعية هى الفلسفة الحقه، وأن الفيزياء (القسم الأكبر من الفلسفة الطبيعية) تقوم على التجربة الحسية فى إطار منهج عقلى. وهذا المنهج العقلى يتمثل فى الاستقراء والتحليل والمقارنة والملاحظة والتجريب. بيد أن مادية بيكون لم تكن خلوا من المفاهيم اللامادية. ولهذا كان هوبز أكثر حسماً من بيكون حين قرر أن الموجودات المادية هى وحدها المدركة، وأن لها خاصيتين: الامتداد والحركة. ولهذا فالتفسير الوحيد المقبول لما يحدث هو التفسير الآلى. يتخذ من الاحساس مصدرا وحيدا للمعرفة، ويعرّفه بأنه حركة فى ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة فى الجسم المحسوس. أما لوك فقد كرس جهده للبرهنة على صحة المبدأ القائل بأن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وذلك فى كتابه «محاولة فى الفهم الانسانى».

ثم امتدت هذه النزعة المادية إلى فرنسا عند الموسوعيين بقيادة ديدرو الذى يذهب إلى أن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث تحدث الأعضاء الحاجات، وتحدث الحاجات الأعضاء. أما الموسوعيون،

اجمالا، فنادوا بتحرير العقل من أي سلطان إلا سلطان العقل، وأخضعوا الدين والعلم والمجتمع لحكم العقل بدعوى أن العقل هو المقياس الوحيد. ويقول هيجل عن هذه الفترة إنها «المرة الأولى التي يقرر فيها الانسان وجوب تحكم الفكرة في الواقع المعقول، إنها فترة شروق الشمس. وقد أسهمت جميع الكائنات العاقلة في الاحتفال بهذا اليوم المقدس» (فلسفة التاريخ، ١٨٤٠، ٥٣٥)

ونعلم الآن أن مملكة العقل هذه لم تكن إلا المملكة المثالية للبرجوازية، ذلك أن المؤسسات السياسية التي بزغت في ظل مملكة العقل لم تكن إلا صوراً ممسوخة لهذه المملكة، وتحولت ثورة المجتمع الفرنسي إلى سكون أبدي.

أما في ألمانيا فلم تنقطع الروح الثورية عن الحركة، ولكنها توقفت عند الفكر دون الواقع. وجاءت فلسفة كانط تعبيراً عن الثورة الفرنسية في أصالتها. وقد اتصفت هذه الفلسفة بالروح الديالكتيكية بالضرورة.

ويعرف كانط الديالكتيك بأنه «منطق الظاهر». وفي الجزء الأول من كتابه «نقد العقل الخالص» يرى أن التفرقة بين العالم المحسوس وما ليس كذلك، بين عالم التجربة وعالم الفكر، مسألة ضرورية وبغيرها ليس في امكان العقل أن يخلق عالماً غير عالم الظواهر الحسية. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن المعرفة تبدأ بالحواس وتنتهي بالعقل. معرفة الفهم مرتبطة بالمشروط، بعالم الظواهر. بيد أن رغبة الانسان في المعرفة لاتقف عند هذا

الحد، بل تتجاوز المشروط إلى اللامشروط، إلى المطلق بفضل احتواء الذهن على معان خالصة لاهى مستمدة من الفهم ولا هى آتية من الادراك. وكما أن الفهم حاصل على مقولات كذلك النطق حاصل على أفكار تفضى إلى وضع مبادئ. والعقل، من حيث هو قوة مبادئ، لايرتبط بالموضوعات مباشرة بل بالفهم وبالأحكام التى يكوّنها الفهم. وثمة ميل كاذب لدى الانسان فى تجسيد أفكار النطق، أى فى تطبيق مقولات الفهم على معرفة المطلق. وبسبب هذا التطبيق الزائف للمقولات ينشأ الظاهر المفارق فيدفع العقل الخالص إلى مجاوزة التجربة. ومهمة «الديالكتيك الترنسندنتالى» الكشف عن المفارق، والقضاء على توهم امكان معرفته.

وأفكار النطق تكّون ثلاث مجموعات:

الفكره السيكلوجية، والفكرة الكسمولوجية، والفكرة اللاهوتية. وفي هذه الأفكار يبدو الظاهر الترنسندنتالى -وهو خداع بصرى من النطق- على أنحاء متباينة. فى حالة الأفكار السيكلوجية يستنبط النطق نتائج كاذبة (انحرافات منطقية للعقل الخالص) paralogisms وفى حالة الأفكار الكسمولوجية فان النطق يغرق فى المتناقضات antinomies وفى الأفكار الثيولوجية فان النطق يُركب مُثلاً فارغة.

فى نقد علم النفس العقلى يرفض كانط الدوجما الميتافزيقية الخاصة بخلود الروح. ذلك أن العقل الخالص فى امكانه أن يكون متمايزاً من الجسم ولكن لايلزم من ذلك امكان قيامه منفصلا عن الجسم.

وفي نقائض الكسمولوجيا يدلل كانط على استحالة الكسمولوجيا العقلية فيطرح القضية ونقيضها ويبرهن على تساوى صحة القضايا المتناقضة ونقائضها وعددها أربع، وهى على النحو الآتى:

١- للعالم بداية فى الزمان، وليس للعالم بداية.

٢- لا يوجد شئ فى العالم إلا وهو بسيط، ولا شئ فى العالم بسيط.

٣- ضرورة وجود علية حرة، وليس ثمة حرية.

٤- العالم المحسوس متعلق بموجود ضرورى، ولا يوجد موجود ضرورى.

وفى نقد اللاهوت العقلى يفحص كانط أدلة وجود الله وبالذات الدليل الأنطولوجى والكسمولوجى والفزيقى اللاهوتى فيثبت استحالتها وعدم كفايتها وينتهى إلى أن فكرة الموجود الكامل ليست إلا مثالاً فى خدمة العقل النظرى من أجل تحقيق وحدة المعرفة، أما وجودها الموضوعى فليس من الممكن أن يكون موضوع اثبات أو انكار. نتيجة الديالكتيك اذن نافية، بمعنى أن القضايا الثلاث (الله والحرية والخلود) ليست موضوعات للعقل الخالص ولكنها موضوعات للعقل العملى من حيث أنها دوجمات. ويترتب على ذلك أن أفكار العقل الخالص (الله والنفس والعالم) ليست مبادئ منشئة، وإنما هى مجرد مبادئ منّظمة.

أما ديالكتيك «نقد الحكم» فهو يتناول هذه الاشكالية: نحن نزعم أننا عاجزون عن تحليل الذوق ومع ذلك نمارس التحليل. فالذوق من جهة له علاقة ضرورية بفردية محددة، ومن جهة أخرى نحن نسلم بأن الذوق واحد

ليس إلا. ويحاول كانط حل هذه الاشكالية بالتمييز بين أنا محسوس وأنا فائق للمحسوس. الأنا الفائق للمحسوس مكلف بتحليل الذوق من حيث أن له دورا معيارياً. ومع ذلك فهذا التحليل مردود إلى الأنا المحسوس الذى يخفى كل ما هو معقول ومعيارى.

هذا عن الديالكتيك الخاص بكتب «النقد» الثلاثة ولكن ثمة ديالكتيك آخر عينى خاص بفلسفة التاريخ عند كانط وهو وارد فى كتابه «فكرة التاريخ العام من وجهه نظر الانسان العالمى». وفى هذا الكتاب يقرر كانط أن مسار التاريخ هو فى الوقت نفسه مسار الطبيعة: تطور الانسان من الحالة الحيوانية إلى انسان العقل الخالص. والطبيعة لديها غاية مستورة قد حددتها للانسان: فالانسان هو المخلوق العاقل الوحيد على سطح المعمورة، وهو مكلف مسبقا بتحقيق هذه الغاية المستورة، وبذلك تحقق الطبيعة ذاتها، بل تتجاوز ذاتها لأن العقل ليس إلا ملكة تنمية القواعد والغايات المخصصة للافادة من جميع قواه المجاوزة للغريزة الطبيعية.

وتجاوز الطبيعة لذاتها لا يعنى أن الطبيعة معادية لذاتها. فالعقل لا ينفصل عنها لأنه هو الطبيعة ذاتها. بيد أن الطبيعة، فى هذه الحالة، هى الطبيعة الكاملة والأخلاقية، وأنها تشبه البناء الذى تسهم الأجيال المتعاقبة فى تشييده، وعند اكتمال تشييده ينعم آخر الأجيال بالاقامة فيه. ومعنى ذلك أن التطور دعامته النوع الانسانى وليس الفرد حتى تتمكن قوى الطبيعة من الافادة من العقل فتنمو نموا متكاملا. ومع ذلك فان كانط يقول عن هذه

القوى «إنها ذات طابع اجتماعي ناف للاجتماعية» وهو يعني بذلك أن الانسان لديه ميل إلى تأسيس مجتمع، ولكنه في الوقت نفسه لديه مقاومة ضد المجتمع، ورغبة عارمة في تفكيكه. وهذا الديالكتيك، عند كانط، يخفى الصراع الكامن بين الانسان والطبيعة.

ثم جاء فشته (١٧٦٢ – ١٨١٤) وانتقد كانط في أنه وقف عند حد الوعي دون البحث عن علة هذا الوعي. وقد اكتشف فشته أن هذه العلة هي الأنا الخالص. ومن هذا الأنا يمكن استنباط النسق برمته استنباطاً ديالكتيكياً. والنسق، عنده، إما أن يكون مثالياً أو دوجماطيقيا وعلينا اختيار أحد النسقين، وقد اختار فشته المثالية بحجة أنه ليس في الامكان استنباط المثل أو الروح من عالم مادي، بل في امكاننا استنباط معاني هذا العالم من العقل. والمبدأ المطلق الذى نستند إليه في استنباطاتنا هو الفعل وليس الواقعة. وهذا الفعل هو حقيقه مطلقة ومن ثم نتصوره على أنه الأنا أى الروح من غير اضافة أية سمة مادية، وبالتالى فان هذا الفعل لايظهر بين التحديدات التجريبية لوعينا، بل ليس فى امكانه الظهور، إذ هو أساس الوعى وهو الذى يجعله ممكنا، وهو ليس إلا وعى الأنا. والأنا يصادر على ذاته بذاته، ولكن ليس من حيث هو أنا فردى وإنما من حيث هو أنا مطلق. والأنا المطلق علة ذاته.

والأنا عندما يصادر على ذاته بذاته فهو ليس فى امكانه ذلك إلا بتمايزه عن اللاأنا، ولذلك فان الأنا هو الذى يخلق اللاأنا، ولكن من حيث أن اللاأنا لايصادر عليه إلا فى الأنا، أى فى باطن الأنا. فان كلاً من الأنا

واللاأنا، أو الذات والموضوع هو الذى يحدد الآخر. بيد أن فشته لا يتصور أن هذا الاستنباط يتم في الزمان، وإنما يتم منطقيا كمظهر للمطلق، بل إنه يتم ميتافزيقياً لأن هذا الاستنباط يميل إلى اكتشاف أسس الوجود، ومن ثم فان ادراك بنية الوعى ينبغى أن تسمح بادراك أعماق الوجود. ومن أجل ذلك يطلق فشته على نسقه نظرية العلم، وهى نظرية لا تصادر إلا على وجود قوة مضادة تشعر بها الموجودات المتناهية دون أن تعرفها وأعنى بها اللاأنا ذلك أن هذه الموجودات تستند إليها ومن ثم تستنبط منها. ولهذا يمكن القول بأن نظرية العلم هى تاريخ الروح الانسانى.

ونقطة البداية لهذا التاريخ تكمن فى مبدأ الهوية (أ هى أ). وهذا المبدأ فى الأنا ذاتها. إنها تصادر عليه. ومعنى ذلك أن ثمة شيئا فى الأنا مماثل لذاته، وبالتالى فان مصادرة الأنا أو «أنا هو أنا» مصادرة مشروعة. ولكن هذه المشروعية ليست مشروطة وإنما هى مطلقة ونعبر عنها بقولنا «أنا موجود». وهذه الأنا الموجودة هى علة جميع ظواهر الوعى التجريبي. ولهذا فانه ينبغى المصادرة على الأنا قبل المصادرة على شئ آخر. ومن هذه الزاوية فان الأنا مزدوجة. فهى تفعل من حيث هى حاملة للأحكام. وهى من ثم نتاج الفعل، أى أن الأنا ليست موجوداً يفرز فعلاً وإنما هى الفعل ذاته.

خلاصة القول أن الأنا تصادر على ذاتها وهى موجودة بذاتها بفضل قوة المصادرة. وهذه القضية هى أساس نظرية العلم عند فشته، وهى فى الوقت نفسه المبدأ الديالكتيكى ونقطة البداية. فمن هذه القضية نستنبط نقيض

القضية، أى المبدأ الثانى المضاد للمبدأ الأول وهو اللاأنا. أما القضية فهى ليست مستنبطة من مبدأ أعلى، بل هى من حيث الشكل مطلقة ولامشروطة، ومن ثم فهى فعل حر. إنها تعنى أن ثمة نقيضة كامنة فى أفعال الأنا. ومن حيث المضمون فانها مشروطة بمعنى أن نقيض القضية ليس له وجود إلا اذا وجد شئ ما يكون هو فى مقابلها. ففى البداية الأنا وحده هو المصادر، ونقيض القضية ينبغى أن يكون مضاداً للأنا، ومن الأنا ينتج النقيض المطلق للأنا وهو اللاأنا. والقضية الأولى هى مصدر القانون المنطقى للهوية أما القضية الثانية فهى مصدر مبدأ التناقض ومقولة السلب، وهى النقيض الديالكتيكى.

والفعل الثالث للأنا مشروط بشكل التأليف، ونقطة بدايته أن اللاأنا ينبغى أن يكون متمضناً فى الأنا، ومن ثم فالأنا واللاأنا متناقضان في الأنا ولكن ليس بمعنى أن اللاأنا مدمر للأنا، لأنه إذا كان ذلك كذلك فهوية الوعى هى التى تدمر، ولكن بمعنى أن كلاً من الأنا واللاأنا يحد الآخر. وثمرة هذا الحد القابلية للقسمة، وأعنى بذلك مفهوم الكم. والقضية التى هى الأنا والنقيض الذى هو اللاأنا يتحدان بسبب أنهما قابلان للقسمة وبالتالى فان كلاً منهما محدود. وبذلك نحصل على قضية ثالثة يكون فيها الأنا واللاأنا متحدان، وصياغتها على هذا النحو: فى صميم الأنا ثمة تناقض بين أنا يعارض اللاأنا بأنا منقسم.

وهذه الأفعال الثلاثة الأولية للأنا: القضية ونقيضها والحد تقابل المقولات

الثلاث للكيف وهي: الواقع والسلب والحد. ومقولة التعيين تتضمن مقولات الكم والوحدة والكثرة والكلية. ومقولة التعيين المتبادل لفعل القضية بواسطة فعل النقيض ينتج مقولات العلاقة والعلية والفعل. والمقولة الثالثة وهي العلاقة والجوهر والعرض تنتج من أننا إذا نظرنا إلى الأنا على أنه جملة الواقع فهو جوهر، وإذا نظرنا إليه على أنه جزء من الواقع فهو عرض. وفي البداية ليس إلا جوهر واحد وهو الأنا، وهذا الجوهر يحتوي على جميع الأعراض، أي الواقع برمته.

وتأسيسا على ذلك يحذف فشته الشيء في ذاته عند كانط، أي يحذف الموضوعية ولا يبقى سوى الأنا. وفي المسار الديالكتيكي ثمة تعيين لابد منه وهو أن فعل الأنا يقابل بفعل مضاد يدفع الأنا إلى الارتداد والانعكاس على ذاته. والانعكاسات المتباينة لفعل الأنا هي ما نطلق عليها لفظ موضوعات. وهذا الفعل الذي يتقدم تارة إلى الأمام ويتراجع تارة أخرى إلى الوراء هو فعل المخيلة. والإحساس هو أول انتاج لها. وعندما لاتعي الأنا هذا الفعل، وهو الاحساس، فإن هذا الفعل يتلاشى ونحصل بعد ذلك على الادراك وهو «تأمل صامت ولاشعوري». والإدراك هو محل اللاأنا أي الواقع. وعندما تشعر الأنا بأنها متمايزة عن الواقع فانها تصبح الأنا في ذاتها، أي أنا واعية. ومع ذلك فان قوة المخيلة المنتجة لا تفضى بنا إلى نتيجة محددة، أي إلى موضوع، لأن هذه القوة لا محدودة. والواجب أن يكون فعل المخيلة محدوداً ونتيجته محددة، وهذا الحد وهذا التحديد هما من فعل التفكير.

والعقل هو قوة التفكير، وهو «قوة هادئة وساكنة» وتجمد نتائج قوة المخيلة. وقوانين العقل التى تجمد هى المقولات. وأعلى درجة للعقل هو النطق وهو أساس قوة الحكم. وبفضل النطق نكون قادرين على أن نتجرد من الموضوعات ويصبح النطق الخالص أو الأنا الخالص هو موضوع قوة التجريد، وهو موضوع لا نستطيع أن نتجرد منه. وتأسيساً على ذلك فانه كلما كان الفرد قادراً على أن يتجرد من الموضوعات أى من اللاأنا اقترب وعيه بأناه التجريبية من الأنا الخالص. وفى مجال النطق تكتسب الأنا وعياً خالصاً وتقتنص ذاتها وتصبح أساس المعرفة. وفى هذه المرحلة يبدو أن أصل تحديد الأنا كامن فى الأنا ذاتها، وأن المعرفة النظرية تفضى إلى المعرفة العملية.

وهكذا يبين الجانب النظرى من نظرية العلم التطور الديالكتيكى على النحو الآتى:

١ – الفكرة الأصلية لوجودنا المطلق.

٢ – جهدنا فى التفكير فى ذواتنا متسق مع هذه الفكرة.

٣ – الحد، ولكنه ليس الحد من هذا الجهد وإنما حد الوجود الواقعى المصادر عليه.

٤ – الوعى وعلى الأخص الوعى بجهدنا العملى.

٥ – تحديد تصوراتنا بالاهابة بأفعالنا.

٦ – تمديد تعييننا نحو اللانهاية.

ويتأثر انتقالنا من الفلسفة النظرية إلى نظرية العلم العملى بنسق الغرائز. فالأنا تتجه نحو اللامتناهى وتشعر، فى الوقت نفسه، بحدها، أى بالغريزة والعاطفة والتفكير وغريزة الانتاج. وغريزة الواقع تظهر أولا على أنها غريزة التحديد، ثم على أنها غريزة تميل إلى التغير، وإلى اشباع ذاتها من حيث أنها تناغم بين الغريزة والفعل. وهو تناغم لا يتحقق إلا فى الغريزة الأخلاقية، أى فى الأنا التجريبى.

والأنا التجريبى من حيث هو مبدأ الأخلاق يتأسس بفضل الاستنباط، أي بفضل استنباط الشكل الخالص للوعى بوجه عام. وهذا الاستنباط يجرى على النحو الآتى:

أقر بوجودى المتفرد من حيث هو ارادة وجودى. بيد أن هذه الارادة لا يمكن تصورها إلا بأنها ما يميز الأنا. وهكذا يولد الأنا التجريبى من ذاته من حيث أنه شخصية أخلاقية عبر نضاله فى اللاأنا. واللاأنا أو العالم لا يوجد بالنسبة إلى فعلنا إلا لكى يسمح بتحقيق القيمة وأعنى بها الخير الأخلاقى. والموجودات فى العالم ليس لها وجود مطلق، إذ هى ليست موجودة إلا بالنسبة إلينا، وهى موجودة على النحو الذى نرتضيه. ومن ثم نفهم الكيفية التى بها الأنا يصبح محدداً لأن المحدد هو وحده الذى يتجه إلى شئ ما. أما اذا كان الأنا مطلق لامتناه فان الكل يصبح فى الكل ، ولن تكون لديه غاية يتجه إليها. وعندما يتحول الأنا المطلق إلى أنا محدد فان الأنا التجريبى يصبح مزدوجا: لكى يتحول إلى أنا مطلق بجهده فانه مختلف عن هذا الأخير،

ولكنه يعلم، من جهة أخرى، أنه مطابق للأنا المطلق. ووجودنا فى العالم المعقول هو القانون الأخلاقى، أما وجودنا فى العالم المحسوس فهو الفعل الحقيقى. ونقطة الالتقاء بينهما هى الحرية من حيث أنها ملكة مطلقة فى تحديد العالم المحسوس عبر العالم المعقول . وفعل الأنا ليس فى امكانه أن يكون فاعلاً إلا إذا افترضنا فاعلية للأشياء التى بها يصبح فعل الأنا ذاته محدوداً. وعلى الرغم من السمة المطلقة للنطق فاننى أظل «طبيعة» أى غريزة. وتطلع الموجود المعقول للاستقلال المطلق، وللحرية من أجل الحرية ذاتها، إنما هو غريزة خالصة، أى غريزة تؤسس المبدأ الصورى للأخلاق، المبدأ الأساسى للاستقلال المطلق. والموجود العاقل هو فى الوقت نفسه محدود ومحسوس: إنه موجود جسمانى وبالتالى فان له بالاضافة إلى الغريزة الخالصة غريزة الطبيعة التى غايتها المتعة وليس الحرية. وتطلعى إلى الحرية غريزة خالصة فى حين أن الغريزة الطبيعية هى ممكنة وسلبية. ولهذا يجب أن نوحّد بين هاتين الغريزتين بحيث تلحق الغريزة الطبيعية بالغريزة الخالصة. وهكذا يصبح الأنا أكثر حرية ويتحقق تحكمه فى اللاأنا، وتحكم النطق فى الطبيعة.

ومسار هذا التحكم هو مسار التاريخ. وهنا يميز فشته بين خمسة تصورات متباينة عن العالم طبقا للخمس مراحل التاريخية:

١ – التصور الحسى الذى تقدمه الفلسفة السائدة وهى مرحلة دنيا.

٢ – التصور الأخلاقى للأمر المطلق.

٣- الأخلاق العليا، أى الأخلاق على الأصالة التى تنشد تحويل الانسان إلى صورة الموجود الالهى الموجود فى باطن الانسان.

٤- الايمان الدينى: الله موجود وليس ثمة وجود خارج عنه؛ فنحن أنفسنا نشكل حياته المباشرة.

٥- مكانة العلم وعلى الأخص العلم كما يتصوره فشته، أى العلم المطلق والكامل فى ذاته.

ومسار التاريخ يشتمل على خمس مراحل:

١- الحكم المطلق للغريزة العقلانية: حالة البراءة عند الانسان

٢- الفترة التى فيها تتحول الغريزة العقلانية إلى سلطة تفعل استناداً إلى قوة خارجية. إنها فترة النظرية وأنسقة الحياة الايجابية التى لا ترقى أبداً إلى العلل النهائية، وبالتالى فانها عاجزة عن الانتصار، ولكنها تريد الفعل بفضل القوة الخارجية، وتتطلب إيماناً أعمى وخضوعاً مطلقاً: إنها فترة ميلاد الخطيئة.

٣- فترة التحرر ويأتى فى المقدمة التحرر من السلطة القهرية، ومن ثم التحرر من الغريزة العقلانية، ومن سلطة العقل فى جميع صورها: عدم الانحياز إلى أية حقيقة.

٤- فترة علم العقل وتتميز باكتشاف الحقيقة وحبها من حيث أنها القيمة العليا.

٥- فترة فن العقل وهى الفترة التى فيها يخلق الانسان ذاته

وهـو علـى ثقـة.

هذا هو مسار البشرية وهو عودة إلى الحالة الأصيلة. ولكن على الانسان أن يكون مستقلا ومن غير إهابة بأية معونة وهو يسير فى هذا المسار.

وعندما أصدر فشته كتابه الشهير بعنوان «خطاب إلى الأمة الألمانية» قال: إن البشرية قد أغلقت الفترة الثالثة ودخلت الفترة الرابعة لأن الانانية قد انقضت. أما عن فلسفته فمكانها في الفترة الخامسة. والتاريخ، فى رأى فشته، تطور من اللامساواة المستندة إلى ايمان ساذج إلى مساواة نابعة من العقل المنظم للعلاقات البشرية. وهو حين يقرر ذلك فانه يفكر فى فلسفته التى تؤدى دورا فى هذا التنظيم، والديالكتيك من حيث أنه يستند إلى مبدأ كلى وإلى تحقيق مثال الحرية. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الديالكتيك، عند فشته، وهو يستند إلى مبدأ كلى وإلى تطلع إلى تحقيق مثال الحرية إنما يقترب من ديالكتيك كانط لولا الروح القومية التى كانت متغلغلة فى فلسفته، وبالتالى فان فشته فى محاولته مجاوزة كانط كان على الضد من كانط.

ثم جاء شلنج (١٧٧٥ – ١٨٥٤) ونقطة البداية، عنده، الأنا على نحو ما تصوره فشته. بيد أن الطبيعة، عند شلنج، ليست حداً للأنا المطلق كما هو الحال عند فشته بل إنها قوة خالقة والعالم هو الوحدة الديالكتيكية لمبدأ ايجابى ومبدأ سلبى. والقوتان فى صراع ويتحدان وهما فى صراع، ويفضيان إلى مبدأ يحّول العالم كنسق إلى نفس العالم. وشلنج مع ذلك لا يقنع بأن

تكون الطبيعة مجرد موجود مستقل إذ هو يميز بين وجهين للفلسفة: فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو الفلسفة الترنسندنتالية. موضوع فلسفة الطبيعة هو البحث فى كيفية اقتناص العقل للطبيعة، أى فى كيفية تفتيت الطبيعة استناداً إلى تعريفات خالصة. أما فلسفة الروح فتبحث فى كيفية بزوغ الموضوعات من الذات. وهكذا تلحق فلسفة الروح الواقع بالفكرة. أما فلسفة الطبيعة فتفسر الفكرة ابتداء من الواقع. وهما، فى نهاية المطاف، ليسا إلا وجهين لعلم واحد. وأيا كانت نقطة البداية فكل منهما يفضى إلى الآخر. ومع ذلك ففلسفة الطبيعة لها الأولوية وهى ديالكتيكياً ثلاثية. فالقضية هى أن الطبيعة عضوية فى منتجاتها الأصلية. ونقيضها بيان شروط الطبيعة اللاعضوية. أما التأليف بينهما فهو التدليل على التأثير المتبادل بين العضوى واللاعضوى. والطبيعة العضوية ليست إلا انتاجاً. ولكن من المحال أن نتصور أن تطور الطبيعة يتم بسرعة متناهية ويصبح موضوعا للمعرفة من غير أن نتصور أن الانتاج لابد من مقاومته. وحيث أن الطبيعة انتاج مطلق فعلة محدوديته لا يمكن أن تكون فى الخارج، ومن ثم فالطبيعة إنتاج ومُنتج. ولكى يصبح فعل الانتاج اللامتناهى واقعياً فلابد من كبته. ولكن لأن الفعل، فى أصله لامتناه. فانه على الرغم من محدوديته لن يفضى إلى منتجات متناهية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه عندما تصل الطبيعة إلى منتجات متناهية فهذه المنتجات ليست إلا مظاهر، أى أن كل منتج جزئى فهو ينطوى على ميل نحو تطور لامتناه، وأن الطبيعة لا تسكن عند أى من

منتجاتها. وفى كل مرحلة من مراحل التطور فان الطبيعة لامتناهية. ثم إن كل مرحلة تمثل مركز الكون، أى غريزة التطور اللامتناهى. المنتج اذن يظهر فى تشكيلات لامتناهية. والمنتج من حيث هو فاعل بلا انقطاع فهو لا ينتج ذاته من حيث هو فرد ولكن أيضا من حيث هو نوع وذلك إلى مالانهاية. فالطبيعة تنشد المطلق، وهى تمثل المطلق فى الاستمرارية. والفرد اذن ليس إلا وسيلة والنوع هو الغاية. والوظائف الثلاث الرئيسية للطبيعة العضوية: غريزة الخلق أو قوة التناسل، والإثارة، والحساسية.

والطبيعة اللاعضوية نقيض الطبيعة العضوية، والأولى محكومة فى وجودها وماهيتها بوجود وماهية الثانية. وفى الطبيعة اللاعضوية المحدِّد هو الفرد وليس النوع. والاتساق بين الطبيعتين مردود إلى علة غائية وهى النفس الكلية للطبيعة. وهذه العلة الغائية هى العلة الأولى لكل المتغيرات الحادثة فى الطبيعة العضوية.

والفلسفة الترنسندنتالية هى فلسفة الطبيعة وقد اتجهت إلى الباطن. وفى فلسفة الطبيعة يبدأ شلنج بالموضوع. والسؤال عندئذ: كيف نكوّن تصوراً عن الطبيعة؟ وجوابه أن الطبيعة هى عقل فى حالة تطور أما فلسفة الروح فتبدأ من الذات. والسؤال عندئذ: كيف تكوّن الأنا تصوراً عن الطبيعة؟ وجوابه أن تكون علاقة الفلسفة بالطبيعة مساوية لخلق الطبيعة. ومن ثم يكون موضوع المعرفة العقلية اعادة خلق الطبيعة. والأجزاء الثلاثة عند شلنج وهى الفلسفة النظرية والفلسفة العملية وفلسفة الفن تقابل كتب كانط النقدية الثلاثة.

الفلسفة النظرية تبدأ من الوعى وتذهب إلى أن علل المعرفة تتفق مع علل الطبيعة من حيث أن الطبيعة هى موضوع الوعى، والفهم مطابق لماهية الأنا المفكر. والفلسفة العملية تبدأ من فعل الارادة، والأنا ليست مشاهداً لاواعياً وإنما فاعل واع، أى منجز. والانجاز فى النوع البشرى هو التاريخ الذى هو كشف تدريجى للحرية وللنظام الأخلاقى للعالم. وتطور الكون من حيث أن كماله متحقق فى تاريخ البشرية هو كشف تدريجى للمطلق. والكون قصيدة الهية. والتاريخ دراما حيث الشخصيات الفاعلة ليست مجرد ممثلين وإنما هم خالقون لدورهم. والروح كامنة فى ذلك كله وتوجهه نحو طريق التطور العقلانى.

هذه المقارنة تشير إلى أن شلنج يرى فى فلسفة الفن تأليفاً بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية. وفى الخلق الفنى يتأمل الأنا المطلق ذاته فيدرك ذاته من حيث أنه وحدة النظرى والعملى، والحرية والضرورة، أعنى وحدة واعية ولا واعية للضرورة. والعمل الفنى الحقيقى هو ثمرة فعل حر. إنه ليس ثمرة تعسف وإنما ثمرة ضرورة باطنية. والخلق الفنى ينبع غريزيا، وبهذا المعنى فهو لاواع، ولكنه فى الوقت نفسه يتحقق بمعونة التفكير، أى بالوعى. ومصدر هذا الخلق هو عبقرية الفنان، وعبقرية الفنان مدفوعة بقوة شيطانية سامية. ولهذا يمكن القول بأن الخلق الفنى «لاوعى لامتناه». وعندما يظهر اللامتناهى فى صورة متناهية فهذا هو الجمال. والفن ليس مجرد قيمة فى ذاته وإنما هو أعلى قيمة، وأكمل تجليات الأنا المطلق، هذا

الأنا الذى يخلق العلة الأولى للموجودات.

بيد أن هذا التأليف الذى دفع بالمشكلة إلى مجال غريب وهو مجال الفن ليس فى إمكانه أن يقدم حلا لشلنج. فالمشكلة ينبغى أن تُحل فى مجالها. وهذا هو الذى دفع شلنج إلى البحث عن تأليف جديد وهو نسق الهوية. فالوجود الحقيقى فى هذا النسق هو العقل المطلق الذى هو لا موضوع ولا ذات وإنما هو الهوية الموحدة للاثنين. وهذه الهوية المطلقة ليست متصورة إلا فى التأمل العقلى حيث يلتقى الوجود بالفكر التقاء كاملا. وفى هذه الهوية يحدث توازن بين الطبيعة والروح. وفى السلسة اللامتناهية للموجودات ليس ثمة موجود من أجل ذاته ولكن ثمة موجود كجزء من الكل. وفى الواقع قد تكون السيادة للطبيعة أو للروح، للواقعى أو للمثالى. ويطلق شلنج لفظ القُوى على المستويات العليا فى السلسلة اللامتناهية. وهذه القوى فى السلسلة الواقعية هى المادة أو الثقل، والضوء أو الحركة والكائن العضوى. والقوى فى السلسلة المثالية هى التأمل والعقل والنطق. وفلسفة الفن هى القوة الكامنة وراء النسق. والنحت يقع عند قمة السلسلة الواقعية حيث السيادة للموضوعية. والشعر يقع عند قمة السلسلة المثالية حيث السيادة للذاتية. وهذه الفلسفة برمتها هى ثمرة الحركة الرومانسية التى ظهرت كحركة مضادة للتنوير.

وفى اتجاه الديالكتيك المثالى سار هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١) صديق شلنج ومعارضه. كان معجباً بزينون لربطه التناقض بالديالكتيك الأمر الذى

يؤدى إلى ضرورة إعادة النظر فى المنطق الصورى، ذلك أن المبدأ الذى يقوم عليه هذا المنطق هو مبدأ عدم التناقض، وصيغته «يمتنع أن يوجد الشئ وأن لا يوجد فى نفس الوقت ومن نفس الجهة» وتفيد هذه الصيغة أن «ليس الوجود اللاوجود».

وهذه الصيغة سواء فى شكلها الأول أو فى شكلها الثانى، تنطوى على رفض لوجود التناقضات سواء فى الفكر أو فى الوجود. ومع ذلك فالأمر الواقع يشهد على الضد من ذلك. فلكل عصر تناقضاته. وتناقضات العصر أيام هيجل قائمة بين الثورة البورجوازية فى فرنسا عام ١٧٨٩ وبين النظام الاقطاعى فى أوربا وبالأخص فى ألمانيا.

والتناقضات فى حاجة إلى منطق جديد غير المنطق الصورى، منطق يقر مبدأ جديدا هو مبدأ التناقض بدلا من مبدأ عدم التناقض.

وهيجل هو مؤسس هذا المنطق الجديد، المنطق الديالكتيكى فى مقابل المنطق القديم، المنطق الصورى. وأول ما فعله هيجل. هو أنه قصد إلى إنكار مبدأ عدم التناقض فاتخذ من معنى الوجود وسيلة إلى ذلك.

ومعنى الوجود، عند هيجل، هو أعم معنى، ولهذا فهو أفقر معنى من حيث أنه خلو من كل تعيين، وما كان خلوا من كل تعيين فهو لا وجود.

إذن الوجود واللاوجود سيان. يقول هيجل «فمن حيث أن الوجود لامتعين فهو ليس على ما هو عليه. فهو ليس وجوداً وإنما عدم» وهكذا يمكن الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود.

ونتيجة هذا الانتقال ليس وجوداً محضاً أو عدماً محضاً، بل وجوداً متحداً

مع السلب ويسميه هيجل الوجود المتعين، أى الموجود.

والوجود المتعين فى حالة صيرورة، ذلك أن الصيرورة تعنى اختفاء الوجود فى العدم أو تحول الوجود إلى شئ غير ذاته، ثم هى تعنى اختفاء العدم فى الوجود.

والصيرورة، بهذا المعنى، لبست تحولاً كمياً بل تحولا كيفياً. ويدلل هيجل على ذلك بمثال من الكيمياء، فالماء مركب من الاكسجين والايدروجين، ولكنه يختلف عن كليهما.

الصيرورة إذن كيف.

ولكن الكيف تعيين للموجود.

وكل تعيين سلب.

إذن فالكيف سلب.

وسلب الشئ معناه وضع حد له أى ما ينافيه ويعارضه.

إذن الوجود المعين له ما بعارضة وينافيه فيبدو مضافاً.

والإضافة تتضمن التناهى، لأن وجود الاضافة يعنى أن الشئ متناه.

والشئ المتناهى يومئ إلى الآخر.

والآخر بدوره شئ.

إذن الموجود المتناهى يقبل كل تعيين.

وما يقبل أى تعيين فإنه يصير إلى مالا نهاية.

إذن المتناهى لامتناه.

وهذا تناقض.

بيد أن هذا التناقض ينحل ويختفى فى معنى «الشئ» أى الجزئى أو «الواحد» الذى هو اللامتناهى وقد تحقق وتعين وتوحد.

ولكن علاقة الواحد لاتكون إلا بذاته فقط.

ومع ذلك فهذه العلاقة سلبية لأنها تشير إلى أن الواحد له آخر.

إذن الواحد على علاقة بذاته وبالآخر، ومن ثم فالواحد كثير. والكثرة كم. وهذه هى المقولة الثانية بعد مقولة الكيف التى تحدد الموجود.

والكم منه المتصل ومنه المنفصل.

والكم المتصل هو واحد بالفعل كثير بالقوة على حد تعبير أرسطو.

والكم المنفصل هو العدد، والعدد فى ذاته متناه وغير متناه.

وبين الكميات نسب، والنسبة كيف، ومن ثم يبدأ الكيف فى الظهور من جديد.

إذن النسبة تربط بين الكم والكيف.

والمقدار هو المركب منهما، وهذه هى المقولة الثالثة.

والخلاصة أن الوجود المعين يتحدد بمقولات ثلاث اكتشفها هيجل بفضل الديالكتيك، وهى على النحو التالى:

الكيف والكم والمقدار.

بيد أن هذه المقولات تفضى إلى البحث فى الماهية، ذلك أن الماهية تعنى أن ثمة «باطنا» للشئ.

ولكن الباطن لا ينفصل عن الظاهر، إذ أن الباطن لا ينكشف إلا بفضل الظاهر.

إذن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلا علاقتها بذاتها.

وهذه هي الهوية.

بيد أن الهوية هنا مباينة للهوية كما هي في المنطق الصوري، ذلك أن مبدأ الهوية، في هذا المنطق، هو تحصيل حاصل. فصيغته «أ هي أ». وهذه الصيغة تفيد انعدام التنوع، في حين أن الهوية، عند هيجل، تنطوي على التنوع، إذ أن علاقة الماهية بذاتها يعني تميز ذاتها عن ذاتها.

الهوية اذن يناقضها التنوع.

وفي التنوع يميز هيجل ثلاث درجات:

الآخر –التضاد– التناقض.

الآخرية تنطوي على اختلاف، والاختلاف يتضمن الهوية.

الاختلاف إذن تضاد. وصياغة هذه المفاهيم ليس ممكناً إلا بواسطة قانون التناقض، وهو القانون المعبر عن حقيقة الوجود.

ولهذا ليس ثمة مبرر لاقرار وجود عالمين: أحدهما عالم «الأشياء بالذات»، والآخر عالم «الظواهر»، كما يدعو إلى ذلك كانط. فكل من العالمين يتضمن الآخر، وذلك أن الماهية أو الشيء بالذات وجود داخلي والظاهرة وجود خارجي.

إذن الماهية والظاهرة متحدان في هوية واحدة. وهذا الاتحاد يفضي بنا إلى

ما يسميه هيجل بالوجود الماهوى.

والوجود الماهوى على مستويين متباينين:

الوجود الضرورى – الوجود الممكن.

الوجود الضرورى نسبياً – الوجود الضرورى اطلاقاً.

والذى يهمنا، فى هذا العرض، هو الوجود الضرورى بالاطلاق. والعلاقات التى ينطوى عليها هذا المستوى من الوجود هى على النحو الآتى:

– الجوهر والعرض.

– العلة والمعلول.

– التفاعل.

تفصيل ذلك:

يقرر هيجل –كما جاء فى فقرة سابقة– أنه من الجوهرى للماهية أن تظهر، وللظاهرة أن تنم عن الماهية.

الماهية إذن فاعل والظاهرة وظيفتها.

الماهية من حيث هى مبدأ فاعل «جوهر».

ولكن ما يخرجه الجوهر ليس إلا ذاته، يظهره ثم يمتصه من جديد باعتباره تحولا فى وجوده. وهذا ما يسمى بـ«العرض».

الجوهر إذن مفتقر إلى العرض لكى يظهر، ومعنى ذلك أن الجوهر عرض، والعرض جوهر.

وطبيعة العلاقة بينهما ماذا تكون؟

إنها علاقة علية، أى علاقة بين علة ومعلول.

ولكن ثمة سؤال لابد أن يثار:

أيهما علة وأيهما معلول؟

قول شائع فى تاريخ الفلسفة أن الجوهر علة والعرض معلول. ولكن هيجل على الضد من هذا القول الشائع إذ يذهب إلى أن كلا منهما علة ومعلول.

لماذا؟

لأن كلا منهما جوهر. كل ما هناك من فارق أن أحدهما جوهر فاعل والآخر جوهر منفعل.

ولكن كل ما هو فاعل فهو منفعل، وكل ما هو منفعل فهو فاعل، ومن ثم ينتهى التمايز بين العلة والمعلول ؛ وهذا هو التفاعل.

والخلاصة أن الديالكتيك، عند هيجل، يبدأ بالوجود ويثنى بالماهية، ولكنه لا يقف عندهما، إذ لابد من المركب منهما. ويطلق هيجل على المركب لفظة «الفكرة الكلية». يقول «ليس الوجود والماهية إلا لحظتين من لحظات الفكر. ومعنى ذلك أن الفكر هو حقيقتهما، وهو أساسهما لأنه الهوية التى تجمعهما معاً. ومعناه أيضا أن الوجود والماهية يتضمنان البذور الأولى للفكرة الكلية».

والفكرة الكلية معبر إلى فلسفة الطبيعة، فالطبيعة هى الوجود الآخر للفكرة الكلية، أى أن الطبيعة تخارج ومادية، أى هى المظهر الخارجى

للفكرة الكلية، تعارضها وتنافيها.

والطبيعة ذاتها تتطور وفقا للحركة الثلاثية للديالكتيك. فالطبيعة على الضد من المنطق. المنطق يخلو من الزمان والمكان فى حين أن الطبيعة لها زمان ومكان، وهذان المعنيان هما نقطة البداية فى الميكانيكا.

والزمان له ثلاثة أبعاد: الحاضر والماضى والمستقبل. وهذه الأبعاد يتولد عنها معنى المكان والحركة.

وثمة تعارض بين الزمان والمكان، والوحدة بينهما تسمى المادة، والجاذبية فى مركز المادة، والمركز هو «ذات» المادة، ومن هنا يبدأ الروح فى الظهور.

والروح معارض للطبيعة، ولكن الروح يتغلب على هذا التعارض بأن يستعيد ذاته بمعرفه ذاته.

والروح يتطور بدوره وفقاً للحركة الثلاثية للديالكتيك.

الروح فى ذاته وهو الفرد.

الروح لذاته وهو المجتمع.

الروح فى ذاته ولذاته وهو الروح المطلق.

وهكذا يتميز ديالكتيك هيجل بأنه على علاقة جوهرية بالمطلق. فالمطلق هو نقطة البداية، وهو نقطة النهاية.

والمطلق معتقد dogma

ولهذا فإن ديالكتيك هيجل ليس مجرد منهج إنما هو أيضا مذهب دوجماطيقى.

وجاء ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وانجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) وانتقدا ديالكتيك هيجل على الرغم من أنه كان نقطة البداية عندهما. يقول انجلز «أعتقد أنني وماركس كنا الوحيدين اللذين كانا هدفهما انقاذ الديالكتيك من آثار المثالية الهيجلية وادخاله في المفهوم المادى للطبيعة». وقد بلور ماركس قوانين الديالكتيك فى كتابه «رأس المال» وفصّلها انجلز فى كتابه «ضد دوهرنغ». وفى رأيهما أن الطبيعة تؤكد الديالكتيك، بمعنى أن الاعتماد المتبادل بين الأشياء، فى الطبيعة، سمته ديالكتيكية وليست ميتافزيقية. يقول ماركس فى مفتتح كتابه «اسهامات فى نقد الاقتصاد السياسى»: فى الانتاج الاجتماعى لوجودنا يدخل البشر فى علاقات محدودة وضرورية ومستقلة عن ارادتهم: إنها علاقات انتاج تقابل درجة تطور قوى الانتاج المادية فى فترة محددة. وجملة علاقات الانتاج تكّون البنية الاقتصادية للمجتمع، والأساس الواقعى الذى تتأسس عليه البنية الفوقية القانونية والسياسية التى تقابل صوراً محددة للوعى الاجتماعى. وبوجه عام فإن علاقات الانتاج للحياة المادية هى التى تحدد مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. إن وعى البشر ليس هو الذى يحدد وجودهم، ولكن على العكس من ذلك، إن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم. وعند درجة معينة من تطورهم فان قوى الانتاج المادية تدخل فى تناقض مع نظام الانتاج القائم أو مع الشروط القانونية للملكية التى تطورت فيها قوى الانتاج. هذه العلاقات التى كانت صوراً لتطور قوى

الانتاج تصبح عائقا أمام تطورها. عند هذه المرحلة تبزغ الثورة الاجتماعية. ويتبع تغير الأسس الاقتصادية تغير البنية الفوقية. وعندما نحلل هذا التغير فانه ينبغى التمييز بين التحول المادى الذى يمكن رصده بدقة علمية، أعنى التحول فى شروط الانتاج الاقتصادية، والصور القانونية والسياسية والفنية أو الفلسفية، أى الصور الايديولوجية التى بفضلها يكون الانسان على وعى بالصراع.

وتأسيسا على ذلك فان ماركس يقول «إن منهجى الديالكتيكى ليس فقط مختلفا تماما عن منهج هيجل، وإنما هو على الضد منه. إن الفكر عند هيجل عندما يصبح ذاتا مستقلة، ويتخذ اسم العقل فانه يخلق الواقع. أما أنا فعلى الضد من ذلك. إن الفكرة ليست سوى المادة، إنها المادة وقد انتقلت وتغيرت فى الدماغ البشرى».

إن الديالكتيك بعد أن كان واقفاً على رأسه فى نسق هيجل قد وقف على قدميه عند ماركس.

وقد انشغل انجلز بقانونين من قوانين الديالكتيك المادى وهما: الانتقال من الكم إلى الكيف، ونفى النفى. ومعنى ذلك أن كلاً من الطبيعة والمجتمع فى حالة تطور. وقوانين التطور ثلاثة:

١- وحدة وصراع الأضداد
٢- الانتقال من الكم إلى الكيف
٣- نفى النفى.

إذا طبقت هذه القوانين على الطبيعة تكون لدينا المادية الديالكتيكية. أما اذا طبقت على التاريخ فتكون لدينا التاريخية الديالكتيكية وأساسها الصراع الطبقى.

بيد أن هذا الصراع الطبقى يختفى فى حالة تأسيس مجتمع شيوعى. فهل معنى هذا الاختفاء أن يتوقف التطور وتتحول الماركسية إلى دوجما، أى إلى مطلق، ومن ثم ينتفى الديالكتيك؟ تناول لينين هذه الاشكالية فى كتابه «المادية والنقدية التجريبية» فأقر المادية من جهة، وأقرأ الديالكتيك بين المطلق والنسبى من جهة أخرى.

ماذا تعنى المادية؟

إنها تعنى أن العالم الخارجى مستقل عن الادراك الانسانى. ثم إنها تعنى أن المعرفة تتخذ من المدرك الحسى نقطة بداية، ولكنها لا تقف عنده.

لماذا؟

لأن الوقوف عند المحسوس وقوف عند الظاهرة، والظاهرة نسبية لأنها مباينة لحقيقة الشيء، أى مباينة للحقيقة المطلقة.

لينين إذن يقرر نسبية المعرفة مع ملاحظة أن المعرفة المطلقة ليس فى إمكان الانسان إدراكها وإنما فى مقدوره الاقتراب منها.

إذن ثمة ديالكتيك بين المطلق والنسبى.

وماذا يعنى هذا الديالكتيك؟

يطرح لينين، فى البداية، مفهوما مغلوطا عن المادية كما هو وارد عند

مَنْ يعارض الماركسية في صورتها «المادية الديالكتيكية ويزعم فى ذات الوقت أنه ماركسى.

وهذا النوع من المعارضة يطلق عليه لينين مصطلح النقدية التجريبية التى يمثلها كل من ماخ وافيناريوس ويتبعهما نفر من الفلاسفة الروس من أمثال بوجدانوف ويوشكوفتش.

أساس «النقدية التجريبية» مبدآن:

مبدأ «الاقتصاد فى الفكر»، وفحواه أن العالم الخارجى مكون من «عناصر حيادية» أى «إحساسات» ليس إلا، وبالتالى فإنه يلزم تنقية التجربة من معانى المادة والضرورة والعلية.

والمبدأ الثانى هو «مبدأ التنسيق»، ويقوم على الربط بين الذات والموضوع. بيد أن هذا الربط يتم لحساب الذات، ومن ثم فالنقدية التجريبية تبرير للمثالية.

ولينين يرفض «النقدية التجريبية» لأنه يرفض هذين المبدأين. ورفضه مردود إلى التباين الجوهرى بين «النقدية التجريبية» و«المادية الديالكتيكية» إزاء نظرية المعرفة. والفصل الأول من كتاب لينين هذا شاهد على ذلك، فعنوانه «نظرية المعرفة عند النقدية التجريبية والمادية الديالكتيكية». وتقديم مسألة المعرفة على غيرها من المسائل الفلسفية الأخرى يعنى إظهار الأسباب الأولى التى تحدو بكل فيلسوف إلى سائر آرائه.

وثمة سؤالان تدور عليهما نظرية المعرفة:

هل العقل يعقل العالم الخارجى؟

وهل يعقله على حقيقته؟

يقول لينين، نقلا عن انجلز، إن جواب الفلاسفة، فى جملتهم، بالإيجاب. و«إنجلز» يقصد الماديين، كما يقصد المثاليين المتسقين مع أنفسهم مثل «هيجل» الذى يرى أن المطلق هو الوجود الواقعى. بيد أن ثمة فريقاً من الفلاسفة يذهب إلى إمكان معرفة العالم الخارجى. من هذا الفريق هيوم وكانط رغم ما بينهما من افتراق.

«فهيوم» معدود من بين اللاأدريين، إذ هو يسلم بالمبدأ الحسى القائل بأن المعرفة مقصورة على المحسوس، ثم يذهب إلى نتيجته المنطقية فيبلغ إلى الظاهرية المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر الأشياء ذاتها، من حيث أن ليس لنا أية دراية بالأشياء ذاتها.

أما «كانط» فيعد من المثاليين بمقتضى مبدئه القائل، بأننا لاندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها. ولكنه لا يمضى إلى نهاية الشوط، إذ هو يقر وجود الأشياء فى ذاتها، رغم عدم قدرة الإنسان على معرفتها.

ومع ذلك فثمة اتفاق، فى رأى «انجلز»، بين هيوم وكانط من حيث القول بأن ثمة عازلا بين الظاهرة والشئ فى ذاته والشئ بالنسبة إلينا.

وبفضل هذا الاتفاق فإنه ليس من العجيب أن تكون فلسفة الماخيين خليطا من الهيومية والكانطية، وأن يكون هذا الخليط ركيزة لنقد «المادية» على النحو الذى تدعو إليه الماركسية.

فالماخيون، فى رأى لينين، كانطيون حين يقولون بأن المادة هى الشئ فى ذاته، والشئ فى ذاته غير معقول وغير معروف. وهم هيوميون حين يقررون أن السبب فى كونهم كذلك مردود إلى قول ماخ «إن الأشياء جملة إحساسات»، وإلى قول أفيناريوس «إن الاحساس هو الوحيد الذى يمكن أن نفكر فيه على أنه الموجود». بيد أن هذا القول أو ذاك من شأنه أن يرد الماخيه إلى البركلية، أى إلى فلسفة بركلى على حد قول لينين.

وكيف يكون ذلك كذلك؟

جواب لينين أن الأشياء، عند بركلى، جملة أفكار، والأفكار كيفيات محسوسة أو احساسات، والعقل مدرك لها، وما هو مدرك فهو موجود، وما ليس مدركا فهو غير موجود، أي أن «الوجود ادراك». وهذه عبارة مأثورة عن بركلى، ومنها انكار المادة لازم.

وإلى التدليل على المادة تصدى بركلى فى رسالته «نظرية جديدة فى الرؤية» إذ أوضح فيها أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها. أما ادراك الكيفيات الأولية فمردود إلى اللمس وحده. يقول «إن معانى البصر، حين نعرف بها المسافات والاشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة».

ومن هذه الزاوية ينعت لينين البركلية بأنها «مثالية ذاتية» أو «أحادية مثالية»، بمعنى أن الأنا وحده هو الموجود، وأن الفكر لا يدرك سوى

تصوراته.

والماخيه، فى رأى لينين، ليست سوى هذه المثالية الذاتية أو الأحادية المثالية.

ولكن ما الذى يدفع الماخية إلى المضى بالمذهب الحسى إلى المثالية دون المادية؟

إثارة هذه السؤال أمر لازم لأن لينين يقر بأن المحسوس نقطة البداية فى المعرفة، ولكنه على الضد من الماخيين يعترف بضرورة المادة كأساس للامكانات الدائمة للاحساسات. هذه الضرورة ضرورة افتراض، ذلك أننا لا ندرك من المادة سوى أشكالها. والسبب، عند لينين، أن الاحساسات مرتبطة بالأشكال العليا من المادة، أى المادة العضوية. ويترتب على ذلك أن المادة أولية، والإحساس ثانوى، وكذلك الفكر والوعى. وهذه هى «المادية» فى مقابلة «المثالية» التى تقرر، على الضد من ذلك، أن الفكر أولى والمادة ثانوية.

والمقابلة هنا واضحة بين المادية والمثالية. ورغم هذا الوضوح فقد بلغ بعض الماركسيين الروس، من أمثال بوجدانوف ويوشكوفتش، إلى تبنى الماخية.

السؤال إذن:

لماذا؟

جواب لينين أن سبب ذلك مردود إلى أحد أمرين.

إما قصور فى رؤية التناقض بين الماركسية والماخية، أو قصور فى الوعى

إزاء الانحدار تجاه المثالية.

القصور، فى الحالتين، أصل نشأته كامن فى أن الماخيين الروس قد وجهوا نقداً إلى كانط من وجهة نظر «هيومية»، و«بركلية»،. فتبنوا حسية هيوم وانتهوا بها عند مثالية بركلى. والانتقال من الحسية إلى المثالية ممكن فى غياب شروط معينة، كما أن الانتقال من الحسية إلى المادية ميسور فى حضور شروط معينة. من بين هذه الشروط «الممارسة» على حد قول انجلز. ومعنى ذلك -على حد تعبير ماركس- أن الممارسة تفضى بالضرورة إلى إقرار المادية فى نظرية المعرفة. ويمكن تصور هذا التعبير بمعادلة رياضية على النحو الآتى:

نظرية المعرفة × الممارسة = المادية.

ومن ثم فالفصل بين الممارسة ونظرية المعرفة يفضى حتما، إما إلى مثالية بركلى، وإما إلى لا أدرية هيوم. وماخ قد فصل بالفعل بين الممارسة ونظرية المعرفة.

وعلام تدل الممارسة؟

إنها تدل على الحقيقة.

ولكن أية حقيقة؟

للجواب عن هذا السؤال يثير لينين سؤالين؟

السؤال الأول:

هل ثمة حقيقة موضوعية؟ أى هل فى مقدور المعانى الإنسانية أن تكون

ذات مضمون لا يتوقف على الذات، أى لا يتوقف على الانسان أو على الانسانية؟

والسؤال الثانى يلزم من السؤال الأول:

إذا كان ذلك كذلك، فهل المعانى الانسانية التى تعبر عن الحقيقة الموضوعية تعبر عنها مرة واحدة وإلى الأبد، أى تعبر عنها ككل، إطلاقا وبلا شروط، أم أنها تعبر عنها بطريقة تقريبية ونسبية؟

للجواب عن هذين السؤالين يحيلنا لينين إلى سؤال طرحه انجلز فى كتابه «ضد دوهرنغ» فى مفتتح الفصل التاسع من الجزء الأول.

هل منتجات المعرفة الإنسانية تتصف باليقين المطلق؟

جواب انجلز إيجاباً وسلباً معاً. فالحقيقة المطلقة ممكنة ولكنها ليست ممكنة إلا فى اللانهاية. وتفسير ذلك أن ثمة تناقضاً بين الفكر الانسانى من حيث هو مطلق، وبينه من حيث هو محدود فى تحققه فى كل إنسان على حدة. ورفع هذا التناقض ليس ممكنا إلا فى تقدم لامتناه للانسانية.

بيد أن هذا التفسير، على حد قول انجلز، يثير تساؤلا عن مسألة «نسبية المعرفة» التى يروج لها الماخيون فيتوهمون أن النسبية تستبعد اقرار امكان الحقيقة المطلقة. وهنا يدفع انجلز عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحقيقة المطلقة، ويثبت له القدرة على البلوغ إليها، فيقرر أن ليس ثمة فاصل حاسم بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية فى نظر «المادية الديالكتيكية». ونفى

هذا الفاصل مردود إلى أن «النسبية» لا تعنى «الذاتية»(1) Subjectivism، ذلك أن المادية الديالكتيكية تقر النسبية، ولكن لا تقرها بمعنى إنكار الحقيقة المطلقة، ولكن بمعنى الاقتراب من هذه الحقيقة.

وإشكال الماخيين، فى رأى لينين، ناجم من أنهم ينقدون المادية الديالكتيكية من غير أن يعلموا شيئاً عن الديالكتيك أو عن المادية.

فالمادية تقر أن الحواس تعطينا صوراً دقيقة عن الأشياء، وأن فى إمكان الإنسان معرفة الأشياء فى ذاتها وبالتالى فليس ثمة تباين بين الظاهرة والشئ فى ذاته، وإنما التباين قائم بين ما هو معروف وما لم يعرف بعد. والديالكتيك قائم بين ما هو معروف ومالم يعرف بعد، بمعنى أن المعرفة لن تكون ثابتة ولن تبلغ أبداً إلى الدوجماطيقية.

فما هو ثابت هو القول فقط بانعكاس العالم الخارجى على العقل الانسانى. وليس من حقنا بعد ذلك الحديث عن ثابت آخر، أى عن ماهية أخرى أو جوهر آخر.

ومن هذه الزاوية، ومنها وحدها، تكون المادية الديالكتيكية منهجاً علمياً.

ومن حيث هى منهج علمى يمكن تحديد ماهية العلم.

ونسأل: ما العلم؟

هو جملة قوانين.

ولكن ثمة قوانين تخص العقل، وأخرى تخص الطبيعة

فما الصلة بينهما؟

يقول انجلز فى كتابه «لودفيج فويرباخ»: إن القوانين العامة للحركة، سواء الخاصة بالعالم الخارجى أو بالعقل، مشماثلة فى الجوهر ومتباينة فى التعبير. هى متماثلة فى الجوهر لأن العقل من منتجات الدماغ، والإنسان ذاته من نتاج الطبيعة، وهى متباينة فى التعبير بمعنى أن العقل الانسانى يستخدمها عن وعى، فى حين أن هذه القوانين تؤكد ذاتها بلا وعى على هيئة ضرورة خارجية فى الطبيعة، فى معظم مراحل التاريخ الإنسانى..القانون إذن، على مستوى الوعى أو اللاوعى، موضوعى. وحيث أن القانون ينطوى على العلية والضرورة فهما إذن موضوعيان.

وهنا يثار سؤالان:

هل الضرورة تنفى الحرية؟

وهل الموضوعية تفترض ثبات القانون؟

أما عن الضرورة والحرية فجواب لينين متأثر بقول هيجل «أن الحرية تقدير للضرورة». تفصيل ذلك أن الحرية ليست فى الاستقلال عن القوانين الطبيعية، ولكن فى معرفة هذه القوانين، وفى إمكان الإفادة منها لتحقيق أغراض معينة. ومعنى ذلك أن الحرية تقوم على الضرورة. أو بعبارة انجلز الضرورة الطبيعية أولية والحرية الانسانية ثانوية. وليس من مبرر بعد ذلك للتحدث عن ضرورة عمياء إلا من حيث أنها مجهولة بالنسبة للانسان. ويكون جهد الانسان عندئذ هو فى تحويل الضرورة العمياء، أى الضرورة فى ذاتها إلى ضرورة لذاتنا على غرار تحويل الشئ فى ذاته إلى الشئ لذاتنا

وبذلك تسقط حجة الماخيين القائلة بأن القانون الطبيعى معنى منطقى أو ميتافزيقى أو وثن ليس إلا، بسبب أنه مماثل للشئ فى ذاته بالمعنى الكانطى.

وأما عن الموضوعية وعلاقتها بثبات القانون فالذى دفع لينين إلى طرح هذا السؤال هو تأثر الماخيين بما يسمى بـ«أزمة الفزياء الحديثة» وهو عنوان الفصل الثامن من كتاب بوانكريه المعنون «قيمة العلم».

يقول بوانكريه إن أزمة العلم هى أزمة مبادئه. فقد اهتز مبدأ حفظ الطاقة بسبب اكتشاف ظاهرة النشاط الاشعاعى لمادة الراديوم. كما اهتزت مبادئ أخرى مثل مبدأ حفظ الكتلة بسبب نظرية الالكترون التى كشفت عن أن المادة ذات طبيعة كهربائية فى أساسها، بمعنى أن الذرة لم تعد جزءً لا يتجزأ إذ هى مكونة من جسيمات محملة بشحنات كهربائية موجبة وسالبة. واهتز مبدأ نيوتن القائل بأن «لكل فعل رد فعل مساو له فى القوة ومضاد له فى الاتجاه».

ويخلص بوانكرية من أزمة الفزياء هذه إلى القول بأننا نحيا فى عصر الشك، الشك فى مفاهيم الفزياء القديمة ومبادئها. فلم تعد الطبيعة هى التى تفرض علينا معانى الزمان والمكان، وإنما نحن الذين نفرض عليها هذه المعانى. والنتيجة أن هذه المعانى ليست صوراً فوتوغرافية عن الطبيعة، بل هى منتجات الوعى الانسانى، وما النظريات العلمية التى يقال عنها إنها حقيقية إلا أنفع النظريات، ذلك أنها رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهدة بين الظواهر.

فبالنسبة إلى ادراكنا للأشياء نجد أن المكان الاقليدى ذى الأبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة فى الهندسات اللاإقليدية وليس لها غير هذه الميزة. ونظرية كوبرنيكوس مجرد فرض وهى لا تمتاز على نظرية بطلميوس إلا بأنها أبسط وأنفع.

ومن هذه الزاوية، ومنها وحدها، يمكن أن يقال عن النظريات العلمية، فى رأى بوانكريه، أنها اصطلاحية أو مواضعات.

بيد أن لينين يلاحظ أن بوانكريه ليس هو المنظّر لأزمة الفزياء الحديثة، وإنما المنظّر لها آخرون من أمثال دوهيم. فدوهم، فى رأى لينين، يترنح بين المثالية والمادية الديالكتيكية. فهو مثالى حين يقول «إن التجربة فى الفزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع، بل هى أيضا ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية» و«القانون الفزيائي هو من خلق العقل». وهو مادى ديالكتيكى حين يقول «إن أى قانون فى الفزياء قابل للتغير باستمرار بحكم مواجهته للواقع، ومن ثم فان النظرية الفزيائية فى إمكانها مع الوقت أن تكون انعكاسا للواقع. والمنهج التجريبى يعجز عن تفسير هذه الحقيقة». ومعنى قول دوهيم هذا أن ثمة منهجاً آخر غير المنهج التجريبى، وأن الانعكاس لا يعنى أكثر من استقلال الوجود عن الفكر. وهذه هى وجهة نظر المادية الديالكتيكية.

وأيًا كان الأمر فقد شاعت فى القرن العشرين فلسفات ديالكتيكية متباينة. ولكنها تتخذ من مفهوم النفى مفهوماً محورياً مع تباين وجهات

النظر. ومفهوم النفى قد ورد عند كل من هيجل وماركس. وقد تناوله سارتر فى القرن العشرين فى كتابيه «الوجود والعدم» (١٩٤٣) و«نقد العقل الديالكتيكى»(١٩٦٠).

مبدأ سارتر فى الفلسفة أن الوجود يسبق الماهية، أى أن الوجود لا يتحدد مسبقا أو مقدماً. والوجود المقصود هنا هو الوجود الانسانى. ومادام الانسان فى بدء وجوده ليس محددا فهو حر بالضرورة. يلزم من هذا المبدأ مواجهة مسألة الحرية. وقد واجهها سارتر فى أول رواية له صدرت عام ١٩٣٨ بعنوان «الغثيان». البطل فيها اسمه روكنتان وهو فردى من الطراز الأول، وقليل الاهتمام بأحداث العالم، وبالتالى فهو خال من المسئولية. ثم هو مكلف بأن يعى هذا الانعدام الكامل لتبرير ما يقوم به من أفعال.

ولكن ماذا يعنى هذا الوعى بانعدام تبرير ما نفعله؟

إنه يعنى أن وجودنا غير محتمل، ومن ثم ينتابنا إحساس الفزع والخوف المريع، أى القلق من وجودنا فى العالم. ولهذا يقرر سارتر فى مؤلفه الضخم الذى أصدره عام ١٩٤٣ بعنوان «الوجود والعدم -محاولة لتأسيس علم الوجود الفينومنولوجى» ضرورة الربط بين الوعى والوجود -فى- العالم. وهو فى هذا الربط متأثر بهوسرل وهيدجر.

فالوعى، عند سارتر كما هو عند هوسرل مؤسس الفينومنولوجيا، إنما هو وعى بشئ ما. ويقول هوسرل إن وعيى لا يوجد أبداً فى حالة صافية، وإنما هو يوجد لأنه يفكر فى شجرة أو فى وجه بطرس.. إن الوعى يولد موجهاً

إلى كائن ليس إياه.. إلا أن ما يؤخذ على هوسرل أن أبحاثه الفلسفية دارت على الوعى منفصلاً عن الموضوع، إذ أنه جعل موضوع الفكر متعلقاً بفعل الفكر فظل فى نطاق الوعى وما به من ظواهر. وقد فطن إلى هذه المؤاخذة هيدجر، ولهذا أضاف مبدأ الوجود –فى– العالم، لأن لفظة الوجود تعنى «خروج ex» الموجود من الحالة التى هو فيها ليضع نفسه sistere فى المستوى الذى لم يكن عليه.

وهذا «الخروج من» هو الذى يحقق فيه إمكانات وجوده، أى أن الوجود الانسانى ينبغى أن ندركه من خلال الوجود –فى– العالم. بيد أن هيدجر يركز فى أبحاثه الفلسفية على الوجود العام وليس على الوجود الانسانى.

وحاول سارتر أن يتفادى هذا النقص عند كل من هوسرل وهيدجر، ففصل بين الوعى والأشياء دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل، ودون أن يترك الوعى لينظر فى وجود العالم كما فعل هيدجر.

سارتر إذن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود. واتخاذ الوعى نقطة بداية يفيد أولية الوعى من حيث أنه وجود، وأن هذا الوجود ليس إلا شكلا من الوجود يتضمن شكلا آخر من الوجود غير وجوده هو الخاص. ولهذا يقول سارتر «إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجوداً آخر سواه» (الوجود والعدم، ٢٩). ومعنى هذا النص أن الوعى يشير إلى موجودين:

الموجود لأجل ذاته والموجود فى ذاته. وأحيانا يشير سارتر إلى هذين

المصطلحين بإغفال كلمة الموجود فيقول لأجل ذاته وفى ذاته.

الموجود فى ذاته ملئ كثيف صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات مثل وجود العالم الذى يحيط بنا أو وجود أى موضوع مادى. أما الموجود لأجل ذاته فهو موجود متحرك متغير، ووجوده وجود زمانى قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل، والتنصل الدائب من الماضى، والمجاوزة المتواصلة لذاته. ومن ثم فإنه من المستحيل أن نحدد ماهيته كما نحدد ماهية الموجود فى ذاته. والنتيجة أن الموجود لأجل ذاته ناقص بالضرورة.

وماذا يعنى هذا النقص؟

إنه يعنى، فى نظر سارتر، أن الوعى لاينفصل عن الأشياء فحسب، وإنما هو ينفصل كذلك عن ذاته. وهذا الانفصال يتيح للوعى أن يعرف ذاته، إذ أن المعرفة تتطلب مسافة أو بُعداً بين العارف والمعروف. وهذا النقص يسميه سارتر عدماً، ويمثله بالدودة فى الثمرة أو بالسوس فى الخشب.

والعدم، من هذه الزاوية، له طابع إنسانى، إذ هو يصدر عن الوعى ويقوم فى صلب الوجود الانسانى.

ومسألة العدم ترتبط بمسألة الحرية. فالعدم يشير إلى إمكان انفصال الموجود لأجل ذاته عن الأشياء وعن ذاته. وهذا الانفصال يتيح الحرية الانسانية. وهذا معنى عبارة سارتر «أن الوعى هو ما هو، وهو ماليس هو». فالوعى هو ماضيه وفى الوقت نفسه ليس هو ماضيه، إذ هو يرفض الماضى لكى يتجاوزه إلى المستقبل. ومن ثم يمكن القول بأن الحرية هى فى مجاوزة

الوعى لذاته. وهذه المجاوزة هى التى تتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساساً خالصاً لذاته، أى أنه صانع القيم ومؤسسها. والقيم، عند سارتر، ذات طابع ديناميكى، أى أنها متغيرة وليست متحجرة. فليس ثمة حكمة قائمة ينبغى الحرص عليها، وليس ثمة قيم عالمية يجب التمسك بها. إن الانسان السارترى إنسان متحلل من أى إلزام قبلى، ومن كل نموذج مسبق. «إن الانسان ليس هو أبداً مجموع ما يملك، بل هو مجموع ما لا يملك، وما يمكنه أن يملك». (مواقف، جـ ١ ، ٨٠). وما لا يملكه هو مجموع مشروعاته المستقبلية.

وفكرة المشروع هى التى يمتنع معها أن يتحول الموجود لأجل ذاته إلى موجود فى ذاته، إلى شئ جامد صلب متحجر. غير أن بعض الناس يميل إلى أن يحقق هذا التحول حتى يتخلص من مسئولية الحرية. وهذا الميل يسميه سارتر سوء نية. ويذكر سارتر عدة أمثلة فى كتابه «الوجود والعدم» تنطوى على سوء النية وترمى كلها إلى الفرار من الحرية ومن المسئولية المترتبة على الحرية. مثال ذلك حالة خادم المقهى. يقول عنه سارتر:

«إنه ذو نشاط حى دافق، دقيق أكثر مما ينبغى، سريع أكثر مما ينبغى، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغى وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده، وإن صوته وعينيه يعبران عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغى بالإقبال على تلبية طلب الزبون. وها هو ذا أخيراً يعود محاولا أن يقلد بمشيته الدقة المفروضة فى رجل آلى لا يخطئ». ثم هو يضرب مثالاً آخر

بالرجل الذى يلقى تبعة أفعاله على الآخرين، أو يطيع قرارات الآخرين كما لو كانت قوانين طبيعية. وهو يقول عنه إنه رجل الجمهور. ومهما يكن قصيراً فإنه مع ذلك يتخذ الحيطة بأن يخفض نفسه خوفا من أن يبرز من بين القطيع وأن يجد نفسه أمام ذاته. وعدو السامية هو هذا الرجل. إنه يرد ما يحدث فى المجتمعات من حروب وانقلابات وثورات إلى اليهود. ومثل هذا الرجل، فى رأى سارتر، هو سيء النية. إذ أن هذا الرجل يتصور عندئذ أن لليهود طبيعة خاصة أو ماهية تلزمهم بمسلك شرير باستمرار. غير أن مثال عداوة السامية إنما ينطوى على تعميم يجريه سارتر بلا مبرر. إذ أن اليهود هم أنفسهم الذين أوحوا إلى الشعوب بأن لهم طبيعة خاصة يختصون بها دون سائر البشر. وعداوة الناس لليهود إذن هى رد فعل وليست فعلا أصيلا. ورد الفعل هذا يدور على محاولة تجريد اليهود من هذا الاحساس المزيف، أى من الماهية المزيفة. ومن ثم ينبغى أن يؤازر سارتر رد الفعل هذا ويسانده وإلا وقع فى المحذور وناقض نفسه، إذ أن فلسفته تقوم على أن الوجود الانسانى ليس محدداً مسبقاً بماهيه أو طبيعة.

ومسألة الإنصياع للآخرين تثير مسألة العلاقة بين الأنا والآخر وعلى أى وجه ينبغى أن تكون. وهنا يلاحظ سارتر أن فى تركيب الموجود لذاته تركيباً آخر هو الوجود للغير. وظاهرة الخجل دليله على ما يقول. فأنا عندما أخجل إنما أخجل من نفسى أمام الغير. فعندما أرتكب عملا شائنا دون أن يرانى أحد فقد لا أخجل، ولكنى عندما أتخيل أن أحداً كان من الممكن أن يرى

ما فعلت أحس بالخجل. الخجل إذن يرتبط دائما بشعور المرء أنه منظور من الآخر. غير أن نظرة الآخر إلىّ إنما تحيلنى إلى شئ من الأشياء، إلى موجود فى ذاته، لأنى أدخل فى عالمه كموضوع وكأداة من بين الأدوات. ومادامت العلاقة بين الأنا والآخر تتمثل فى نزوع كل منهما إلى اعتبار أيّ منهما مجرد موضوع فإن من الخطأ أن نقول إن جوهر هذه العلاقة هو الحب. فالواقع أن جوهر هذه العلاقة هو الصراع. ومن هنا قال سارتر فى مسرحية «جلسة سرية» «إن الجحيم هو الآخر» غير أنه ينبغى فهم هذه العبارة على أنها تعنى اتصال الأنا بالآخر وليس الانفصال، بل إنها تعنى إلتزام متبادل بين الأنا والآخر. فإن اكتشافى لذاتى يكشف لى فى الوقت نفسه عن الآخر بوصفه حرية موضوعة فى مواجهتى، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلى أو ضدى. وهكذا نكشف عالماً يسميه سارتر ما بين الذوات. وفى هذا العالم يقرر الإنسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخر.

ومن شأن إقرار هذا العالم الجديد، عالم ما بين الذوات، أن تثار المسألة الاجتماعية فى مختلف مجالاتها السياسية والثقافية والاقتصادية. وبالفعل أثار سارتر هذه المسألة فى كتاب ضخم يقع فى ٧٥٠ صفحة من القطع الكبير صدر عام ١٩٦٠ بعنوان «نقد العقل الديالكتيكى».

يرى سارتر فى هذا المؤلف أن الاندماج أو الذوبان يمكن أن يتم بين الوجودية والماركسية. والذى يدفع سارتر إلى هذا القول هو اعتقاده أن الماركسية هى فلسفة القرن العشرين، لأن الفلسفة التى تصلح للدفاع عن

الطبقة الصاعدة فى أى عصر هى فلسفة هذا العصر. والطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية. ومن ثم فليس أمام الوجودية، فى رأى سارتر، إلا أحد أمرين: إما أن تحكم على نفسها بالانقراض، وإما أن تذوب فى الماركسية. والوجودية ليس من الممكن أن تنقرض لأنها تلتزم الواقع وبما هو عينى. إذن ليس أمامها إلا الذوبان فى الماركسية.

ولكن أية ماركسية؟

الذى يدفع سارتر إلى هذا التساؤل هو التفرقة التى يقيمها بين ماركسية ماركس والماركسية المعاصرة. الثانية تخالف الأولى فى أنها، أى المعاصرة، متحجرة وليست مرنة، مغلقة وليست مفتوحة.

والتحجر له علامتان: الأولى تفيد الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة. والثانية تشير إلى فقدان الإنسان لمعنى وجوده. فالانسان ينبغى أن يعرف وجوده، ومعرفة الانسان لوجوده هى فى ذات الوقت معرفة بالتاريخ الانسانى. والدليل على ذلك، فى رأى سارتر، أن التاريخ ظل يتحرك دون أن يكون على دراية بأنه يتحرك حتى ظهر ماركس فى منتصف القرن الماضى وكان كل همه أن يجعل التاريخ يشعر بحركته ويشعر باتجاه هذه الحركة. فماركس يرى أن التاريخ ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو «كل» يشملها ويؤثر فيها ويتأثر بها. وهذا الكل ليس محدداً، ومع ذلك فهو فى طريقه دائما إلى التحديد دون أن يتحدد. واللاتحديد يفيد التطور. الكل اذن متطور والكل المتطور يتمايز من الكل غير

المتطور. إذ أن الثانى يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لا يساوى مجموع أجزائه وإنما يساوى مجموع كلياته. ومع ذلك فهذه الكليات جزئية، وفى صراع مع بعضها البعض، ومن ثم فإن الكل المتطور ينطوى على صراع. وهذا الصراع اذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية، أى للحركة الديالكتيكية، وهو الذى يمنع هذه الحركة من التحجر.

أما الماركسية المعاصرة، فى رأى سارتر، فقد انتهى بها الأمر إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد، هو العامل الاقتصادى، فى تفسير الظواهر الاجتماعية. ويرى سارتر أن الماركسية المعاصرة، فى هذا التجميد، تخالف الماركسية الأصيلة. ودليله على ذلك خطاب انجلز إلى بليخانوف يقول:

«إن الموقف الاقتصادى وحده ليس يكفى، فالناس هم صناع التاريخ وهم فى صناعتهم هذه إنما يتأثرون بمواقف متباينة. والموقف الاقتصادى ليس إلا واحداً منها». وفى نفس هذا الاتجاه سار ماركس، إذ هو يقرر أن منهجه يذهب من المجرد إلى العينى. والعينى، عنده، يفيد وضع الوقائع والظروف والشروط فى ترتيب مسلسل بحيث تبدو الوحدة بين هذه المجموعات أو الكليات.

ويحاول سارتر أن يطبق هذا المنهج على بعض الأفكار مثل فكرة الشعب، فيقرر أن هذه الفكرة تصبح مجردة إذا عزلناها عن فكرة الطبقة، وفكرة الطبقة جوفاء إذا تجاهلنا العناصر التى تتكون منها الطبقة مثل الأجر ورأس

المال. وهذه العناصر بدورها تستند إلى وقائع معينة ترتبط بمكان معين ويحدها زمان معين. ومن ثم نستطيع أن نستكشف الخلافات الجوهرية بين شعب وآخر وبالتالى نستكشف أصالة كل شعب على حدة. وهذه الأصالة تختفى عندما نفرط فى التعميم.

وكما أن التعميم يعجز عن كشف أصالة المجتمعات البشرية كذلك هو عاجز عن بيان أصالة الفرد. ويضرب سارتر مثالا لذلك بوضع العامل فى المصنع. فالعامل يقوم بعمل معين وسط مجموعة منتجة، ثم هو يقيم فى حى تتجمع فيه كتل بشرية متلاصقة. وكل كتلة لها تأثير يميزها عن غيرها. وهذه العلاقات الانسانية ليس فى الإمكان تجاهلها. وسارتر يأخذ على الماركسية المعاصرة هذا التجاهل، إذ هى تتعامل مع هذه العلاقات وكأنها تقع على مستوى أفقى بينما هى فى الحقيقة تقع على مستوى رأسى. فالعامل، عندما يبيع قوة عمله فى المصنع، لا يتحول إلى شئ، إلى موجود فى ذاته. إن له وجوده الخاص، ووجوده فى المصنع يؤثر فيه بالقدر الذى يؤثر هو فيه، وبالتالى تظل الأفعال وردود الأفعال رمزاً على استحالة النظرة الأحادية إلى مشاكل العمال. الالتزام بالنظرة الأحادية يفضى بنا إلى تكوين وحدة استاتيكية، بينما المفروض أن الوحدة فى طريقها إلى التوحد دون أن تتوحد. ومعنى ذلك أن الوحدة ينبغى أن تكون فى حالة تمزق متواصل. والسبب فى هذا التمزق مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية. الذاتية مردودة إلى الإنسان، والموضوعية مردودة إلى الوسط.

ونسأل: ما الانسان؟ وما الوسط؟

يجيب سارتر: الوسط هو جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية. والانسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط. وإمكان المجاوزة تنطوى على إمكان الاختيار. وبذلك يكون مجال الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الانسان لكى يتجاوز الوسط، أى الوضع الراهن.

ونسأل: وما الذى يدفع الانسان إلى الاختيار؟

هل هو الوسط؟

يجيب سارتر بالسلب لأن الوسط وضع راهن.

هل هو المشروع؟

يجيب سارتر بالإيجاب. فالمشروع، بالتعريف السلبى، هو رفض للوسط. والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وإنما يفيد معنى التغيير. وبالتعريف الايجابى يقول سارتر عن المشروع إنه هو ما يحتاج إليه الإنسان. والانسان عندما يحتاج فإنه يتجه بالضرورة إلى، وهذا الاتجاه إلى هو فعل، والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير، والتغيير ينصب على الانتاج، لأن الانتاح هو الطريق إلى اشباع الحاجة عند الانسان. ولابد أن يكون الانتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انتفى المشروع، وبالتالى انتفى وجود الانسان.

ومن هنا تنشأ فكرة الندرة عند سارتر. ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع. فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة ينشب الصراع بين بنى الانسان.

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع. الوسط موضوعية والمشروع

ذاتية، والتداخل بينهما يمنع كل من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة.

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة: أين مكانة الذاتية من الموضوعية؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية. ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة. وهذا التأسيس إبداع. ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الابداع البشرى.

والإبداع على الضد من الحتمية. والماركسية المعاصرة تنادى بالحتمية التاريخية. وسارتر يرفض هذا النداء لأنه يتعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ.

ولكن ما الذى يدفع الماركسية المعاصرة إلى الاعتقاد فى الحتمية؟

جواب سارتر: إنكارها لديالكتيكية العقل. فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكياً أن يدرك حركة ديالكتيكية.

وإنكار ديالكتيكية العقل يترتب عليه إحالة الفكر إلى موجود فى ذاته وبذلك تنتهى المادية الديالكتيكية وتتحول إلى مادية آلية، مع أن الماركسية على الضد من الآلية.

والفكرة المحورية للمادية الآلية أن الانسان موضوع مع أنه فى حقيقة الأمر ذات، وبالتالى فإن التاريخ، فى نظر أصحاب المادية الآلية، لا يمكن أن

يكون إنسانيا بل هو طبيعى بالضرورة.

والسؤال بعد ذلك: كيف يمكن للإنسان وقد امتصته الطبيعة أن يكون على وعى بذاته وبالطبيعة؟

وكيف يمكن للعقل البشرى أن يمارس عملية «التوحيد» وهو فى حالة سلبية، بينما عملية التوحيد عملية إيجابية؟

فى رأى سارتر أن الجواب عن هذين السؤالين ليس ممكنا إلا بتقرير أن الانسان ذات وأن العقل البشرى ديالكتيكى.

والأساس العقلى للعقل الديالكتيكى هو التوحيد، والتوحيد عملية لا تكتمل أبداً وإلا توقفت الحركة الديالكتيكية. ومع ذلك فإن عملية التوحيد تفضى إلى تكوين تصورات كلية. غير أن هذه التصورات الكلية هى جزئية فى ذات الوقت. ولهذا فإن كليات العقل الديالكتيكى فريدة فى نوعها، ويترتب على ذلك أن أية عمية تجريدية أو تعميمية ينبغى أن تقف عند حد معين.

فى هذا الزمان

خلاصة القول فيما سبق أن الديالكتيك يدور على التناقض، وعلى محاولة رفع هذا التناقض أو محاولة الابقاء عليه. والتناقض، فى المحاولتين، يدور على المطلق والنسبى. وهو فى هذا الدوران ينشد الحرية، أى عدم الوقوع فى الدوجماطيقية ابستمولوجياً أو سوسيولوجياً. الديالكتيك اذن، فى نهاية المطاف، هو ديالكتيك الحرية.

والسؤال اذن:

هل ثمة جديد فى ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان؟

جواب هذا السؤال يستلزم تحديد مفهومين وهما «الجديد»، و«هذا الزمان».

المقصود بالجديد هنا هو ظاهرة الأُصولية الدينية التى بزغت ابتداء من السبعينات من هذا القرن. هذا الابتداء هو المقصود من قولنا «فى هذا الزمان». بيد أن هذا الجديد ليس على الاطلاق إذ هو ينطوى، بحكم طبيعة الديالكتيك، على نقيضه وهو القديم. فقد أوماً كانط إلى ديالكتيك الحرية فى كتابه «نقد العقل الخالص» فى الفصل المعنون «نقيضة العقل الخالص». والنقيضة هنا هى سمة ملكة النطق وهى الملكة الثالثة من ملكات المعرفة عند كانط. أما الملكتان الأخريان فهما الفهم والحساسية. والنقيضة،

فى النطق، تظهر عندما يتناول النطق قضايا أربع وهى وجود الله، وبداية العالم، والحرية، وخلود الروح. فهذه القضايا ونقائضها سواء عند النطق، أى يستحيل عليه رفع هذا التناقض.

ونحن هنا نجترئ النقيضة الثالثة الخاصة بالحرية ونتناولها بشئ من التفصيل.

يقول كانط إن العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى تُرد إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضرورى التسليم أيضا بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر. ذلك أن كل ما يحدث بموجب العلية الطبيعية يحدث بعد حادث سابق بعينه، وهكذا إلى غير نهاية. فاذا لم يكن هناك سوى هذه العلية لزم القول بسلسة لامتناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة، ومن ثم يجب التسليم بعلية حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية.

نقيض القضية: ليس هناك حرية، فكل شئ فى العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية. ذلك أن كل بداية فعل تفترض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة. فاذا صارت إلى حالة هى فيها فاعلة كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط بينهما علاقة علية. ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية.

ونخلص من هذه النقيضة إلى نتيجة مفادها أن إشكالية الحرية تقوم فى مبدأ العلية. فاذا تشككنا فى هذا المبدأ لم يعد ثمة اشكالية فى الحرية. وفى تاريخ الفلسفة اشتهر كل من الغزالى وهيوم بتشككه فى مبدأ العلية مع

تباين الغاية من هذا الشك.

فشك الغزالى يهدف إلى تبرير المعجزة، وشك هيوم ينتهى إلى استبعاد المعجزة. وأيًا كان الأمر فإن شك كل منهما يستند إلى مسلمة تقول بأن ثمة علاقة ضرورية بين العلية والضرورة، أى أن الذى يريد نفى العلية عليه أن ينفى الضرورة، ونفى الضرورة يفضى إلى اثبات الحرية. ومن هنا كان شوبنهور محقاً عندما تناول الحرية فى ضوء الضرورة فى «مقالة فى حرية الارادة» (١٨٤١) صدرت بعد عشرين عاما من صدور كتابه الأكبر «العالم ارادة وفكرة» (١٨١٩).

وهذا الكتاب تفصيل لرسالة الدكتوراه وعنوانها «الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى» (١٨١٣). وهذه الرسالة هى رأيه فى نظرية المعرفة. وهذا التسلسل فى تأليف هذه الكتب يعنى أن اشكالية الحرية مردودة إلى نظرية المعرفة. ونظرية المعرفة، تقليدياً، مرتبطة بالحقيقة. ومع ذلك فهل يحق لنا التساؤل عن مدى مشروعية هذه العلاقة بين المعرفة والحقيقة؟ بيد أن الجواب عن هذا التساؤل يستلزم التساؤل عن مفهوم الحقيقة.

والسؤال اذن ما الحقيقة؟

ثمة اجابات ثلاث جاهزة تاريخيا هى على النحو الآتى:

نظرية «الحقيقة صورة» أى الحقيقة صورة طبق الأصل، أى مطابقة ما فى الأعيان لما هو فى الأذهان. ولكن هذه النظرية تفترض مقدما أننا نعرف الأشياء بمعزل عن عقلنا. بيد أنه من المحال معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها

بمعزل عن تأثير العقل. وتطور العلم يشهد على ذلك.

فالتصور الجسيمى للالكترونات لم يعد مقبولا. فقد حل محله التصور المزدوج لموجة - جسيم. والقوة الجاذبة عند نيوتن حلت محلها مقولة المجال الجاذبى عند أينشتين. ومبدأ علاقات اللاتعين عند هيزنبرج يمتنع معه تصور نيوتن عن امكان التحديد المطلق لموقع الجسيم المتحرك.

ثم نظرية «الحقيقة قانونا» أى أن الحقيقة تكمن فى التلازم المنطقى استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة من عالم إلى آخر ومن فيلسوف إلى آخر.

فمنطق أرسطو مناقض لمنطق هيجل، فالأول يستند إلى مبدأ عدم التناقص والثانى إلى مبدأ التناقض.

وأخيرا «نظرية الحقيقة نجاحاً» وهى النظرية البرجماتية التى تقيس صدق نظرية بنتائجها. بيد أن النتائج متباينة بتباين مستويات تطور الواقع. ومن ثم فالحقيقة متعددة. وهذا على الضد من القول بأن الحقيقة واحدة. إن تعددها ينفيها.

وتأسيساً على هذه النظريات الثلاث يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة. واذا كانت الحقيقة مؤسسة على مبدأ العلية الذى ينطوى على الضرورة النافية للحرية، وإذا لم يكن ثمة حقيقة فهل نحن فى حاجة إلى مبدأ العلية؟

إن مبدأ العلية، فى صورته التقليدية، يعطى الأولوية للماضى لأنه يحكم

على اللاحق بالسابق. ومعنى ذلك أن الماضي متقدم على المستقبل. ولكن فى اطار تغيير الوضع القائم الأمر مختلف، ذلك أن التغيير ينطوى عى وضع وسائل لتحقيق غاية. واذا كان التغيير ينطوى على الفعل فالفعل اذن غائى. والغاية مطروحة بالضرورة فى المستقبل. ومن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقيلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لوضع قائم status quo وهو رمز على الايجاب من حيث أنه محقق لوضع قادم pro quo . ومعنى ذلك أن الوضع القادم هو علة تغيير الوضع القائم، أى أن العلة موضوعة فى المستقبل وليست موضوعة فى الماضى، ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال «الامكان»، أى أنها لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية اذن موضوعة فى المستقبل وليست موضوعة فى الماضى. وهى من هذه الزاوية تستلزم رؤية مستقبلية، ومن ثم فالرؤية الماضوية نافية للحرية. والرؤية الماضوية، فى هذا الزمان، ملازمة للأصولية الدينية أيًا كانت سمتها الدينية -يهودية أو مسيحية أو اسلامية أو بوذية إلى آخر قائمة الأديان.

والأب الروحى للأصوليات الدينية هو ادمون بيرك (١٧٦٥ - ١٧٩٧) وكتابه المشهور «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٨٩٠) الذى نشره بعد الثورة الفرنسية بعام. الفكرة المحورية فيه تدور على الالتزام بـ«الموروث» أى الالتزام برؤية ماضوية، ومن ثم فهى ترفض تأويل النص الدينى فتلتزم بحرفيته. ومن هنا يرقى النص الدينى إلى مستوى الحقيقة المطلقة. وأنا أطلق على أصحاب هذا الالتزام «مُلاك الحقيقة المطلقة»، وهو الاسم البديل

للأصوليين. وهم بحكم هذه الملكية يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الانسانية وإلا فالقتل واجب، ووجوبه مردود إلى وجوب الدفاع عن الحقيقة المطلقة خشية اهتزازها كحد أدنى، وانكارها كحد أقصى. فاذا تحقق فرض سلطانهم ماذا يبقى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان. لا شئ، لأن هذا الاعلان هو ثمرة اعلان الثورة الفرنسية للمبادئ الثلاثة: الحرية والاخاء والمساواة. واعلان الثورة هو ثمرة التنوير، والتنوير هو ثمرة العلمانية، والعلمانية هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. ومن هنا فان ديالكتيك الحرية كامن فى العلمانية، والعلمانية مناقضة للأصولية الدينية. واذا كانت الأصولية هى سمة هذا الزمان فان ديالكتيك الحرية مهدد بالتوقف.

ولهذا فالسؤال العمدة:

كيف نواجه هذا التهديد؟

جواب هذا السؤال ليس مجاله هذا الكتاب.

الفهـــرس